تنوير
للنشر والإعلام

الغيب والعقل



إلياس بلكا

الغيب والعقل

موضوع هذا الكتاب هو علاقة العقل بالمستور من الوجود .. بعالم الغيب.

ويحاول الكتاب الإجابة عن سؤالٍ محوريٍّ: هل للعقل حدودٌ، أم أنه قوة إدراكٍ مطلقةٌ؟

هل في الوجود مرتبةٌ وراء العقل، وفوق قدرته؟

وإذا كانت للعقل الإنساني حدودٌ، فما هي، وما حقيقتها؟

وكيف يتعامل العقل مع هذا العالم المتجاوز لقدراته؟

وتنتمي هذه الدراسة لحقل فلسفة العقل؛ التي تسعى لإدراك طبيعة هذه الآلة البشرية الغامضة، ومعرفة آليات وحدود اشتغالها. كل هذا في ضوء مفهومٍ قرآنيٍّ هو "الغيب" ... الوجود الحاضر الغائب في آنٍ، والذي يفتح للعقل والإنسان والاجتماع البشري آفاقًا ثريَّةً؛ يحاول هذا الجهد الإحاطة ببعضها.

لهذا جاءت الدراسة مقارنة بين التراثين الإسلامي والغربي في الموضوع؛ لعلها تكشف عن بعض صلات العقل بالغيب، ولعلها تُفيد في الجدل العالمي الحالي، الذي انتقل للعالم العربي والإسلامي؛ حول مكانة كلٍّ من الدين والعقل في المجالين العام والخاص.

إلياس بلكا

أكاديمي ومفكِّرٌ مغربي، نال درجة الدكتوراه في العقيدة والفكر الإسلامي من جامعة محمد الأول بمدينة وجدة، ونال قبلها إجازتين جامعيَّتين في كل من الدراسات الإسلاميَّة والعلاقات الدولية. وهو حاليًا أستاذ مُشارك بكلٍّ من جامعة محمد بن عبدالله بمدينة فاس، ومعهد دراسات العالم الإسلامي بجامعة زايد بالإمارات. وله عدَّة كتبٍ منشورة؛ منها: "النظريَّة الإسلاميَّة في الكهانة"، و"الوجود بين السببية والنظام".



ISBN 978-977-5015-14-3

9 789775 015143

ص ب ٥٦١١ - كود ١١٧٧١
هليوبوليس غرب - القاهرة - مصر
 dartanweereg
www.dartanweer.com



تصميم الغلاف: محمد عصام

الغيب والعقل

إلياس بلكا

الغيب والعقل

دراسة في حدود المعرفة البشرية

نور
للنشر والإعلام

الطبعة الأولى
٢٠١٤م / ١٤٣٥هـ

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٤/٧٩٥٢

ISBN 978-977-5015-14-3





ص ب ٥٦١١ - كود ١١٧٧١
هليوبوليس غرب - القاهرة - مصر
البريد الإلكتروني: info@dartanweer.com
dartanweereg

www.dartanweer.com

بسم الله الرحمن الرحيم

"ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله
وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين"

صدق الله العظيم

(فصلت : ٣٣)

المحتويات

الباب الأول

حدود العقل

الباب الثاني
في الغيب

مقدمة

يتناول هذا الكتاب موضوع العقل في علاقته مع الوجود الآخر، المحجوب عن أنظار الإنسان؛ والذي يُطلِق عليه القرآن الكريم اسم: الغَيْب.

والحقيقة أن للفظة «الغيب» في الاعتقاد الإسلامي معنيين متقاربين، وإن كان بينهما بعض اختلافٍ، بحسب الحيثيَّة المقصودة:

أ - فمن حيث الدلالة على «الزَّمان»؛ يعني الغَيْب كلُّ ما خفي على عِلْم الإنسان من أمور الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا هو المقصود بهذه الآيات ونحوها: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾ [1]، ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾[2]، وثمّ عُرفٌ في التراث الإسلاميِّ، بل وفي لغة التخاطب العاديَّة للمسلمين؛ يحصر الغيب في شئون المستقبل خاصَّةً.

ب - ومن حيث الدلالة على «المكان»، يعني الغيب عالمًا ووجودًا خاصًّا لا تصل إليه حواسُّ الإنسان وطاقة عقله، وذلك كوجود الله سبحانه، الذي لا يحويه مكانٌ، وعالم ما بعد الموت، والآخرة وعجائبها، وبعض المخلوقات التي لا نشاهدها كالملائكة ... وغير ذلك مما طلبت الشريعة منا أن نُصدِّق به، وأطلقت على هذا التصديق اسم: الإيمان.

وهذا مجرد تقسيمٍ تقريبيٍّ لأنواع الغيب ... تُلجئ إليه ضرورة البحث، لا غير.

(١) سورة هود؛ آية ٤٩.

(٢) سورة الأعراف؛ آية ١٨.

فأمَّا الغيب بالمفهوم الأوَّل -وخاصَّةً دلالته على المستقبل- فهو موضوع بحثٍ أكاديميٍّ أنجزته وتوسعت فيه، بما لا أظنُّ أن أحدًا سبقني إليه؛ ويقع هذا البحث في خمسة كتبٍ مستقلَّةٍ ومنشورةٍ، ولله الحمد والمِنَّة. ولذلك لم أتعرض هنا لشيءٍ يتَّصل بهذا النَّوع من الغيب، ولو بكلمةٍ. وأما الغيب الذي هو عالمٌ، فهو موضوع كتابي هذا. لكنني لم أشأ أن أنحو به إلى وصف هذا العالم وما فيه من الكائنات والمخلوقات ... على نحو ما تُقدِّمه كتب «العقائد الإسلامية» المعروفة. فهذا بابٌ كثُر فيه التأليف، ولا حاجة إلى تكراره. وإنما كان غرضي الأساس هنا أن أعْقِد محاكمةً للعقل الإنساني؛ نعرف فيها طبيعة العقل، ولأي شيءٍ يصلح، ومتى يجوز له التَّقدُّم، وأين يلزمه التوقُّف ... وما هي علاقة العقل بالمعرفة الدِّينيَّة، وأيهما يحكم على الآخر، أم لكلِّ واحدٍ منهما مجالٌ لا يتعدَّاه ونطاقٌ لا يخرج عنه ... وما عالَم الغيب وما حقيقته، وماهية علاقته بعالمنا المادِّيِّ المباشر ... وهل للعقل البشري قدرةٌ على اختراقه وفَهمه، أم ذلك موكولٌ للدِّين وأهله .. وغيرها من الأسئلة.

ولهذا قَسَّمتُ هذا الكتاب إلى بابين؛ عرضتُ في الباب الأول لقضيَّة «الحدود المعرفيَّة للعقل الإنساني»، كما رآها بعض أعلام الفلسفة الأوربيَّة، منذ عهد اليونان إلى عصر كانط خاصَّةً. ثم تناولتُ القضيَّة ذاتها عند بعض مفكري الإسلام الكبار... وكلُّ هذا على وجه الاختصار الذي قد يعتبره بعض القُرَّاء مخِلًّا بالمقصود.

أما الباب الثاني فحديثٌ متشعِّب الجوانب عن عالم الغيب، وصلة العقل به. حرصت أن آتي فيه بجديدٍ مفيدٍ، وألَّا يكون على النمط المعهود في تناول هذا الموضوع. فإن أصبتُ، فهو فضلٌ من الله سبحانه؛ وإن أخطأت فأستغفره وأتوب إليه. وقد درست في هذا الباب مفهوم الغيب وسعته، وقيمة الإيمان به، وأثر هذا الإيمان في الحياة ... وبحثت بعض مظاهر قصور العقل في تهجُّمه على الغيبيات، وأسباب ذلك. ثم ختمت ببعض النماذج من عالم الغيب الواسع، والتي تُعتبر -إلى اليوم- من ألغاز الكون التي لا حلَّ لها، والتي تُبيِّن بوضوحٍ حدود العقل وضعفه.

لست أزعم في هذه الدراسة أنني أحطت بالإشكال المعقَّد الذي هو علاقة الغيب بالعقل، ولا أنني أجبت عن جميع الأسئلة التي يُثيرها ... فليعتبر القارئ الكريم أن هذا الكتاب مدخلٌ للموضوع، ومقدمةٌ يستعين بها على تعميق البحث والدرس في قضيةٍ خطيرةٍ طرحتها كثير من الأمم والعقول ... قضية لا تزال لحدِّ الآن تشغل بال الكثيرين من أهل العلم والدِّين والسياسة .. في دنيا المسلمين، ودنيا غيرهم أيضًا.

وفي نيتي -إن أذن الله تعالى- أن أكتب كتابًا آخر في موضوعٍ مُعيَّنٍ من الغيب؛ وهو قضية الألوهية خاصةً. إذ الله جل شأنه غيبٌ، بل هو أعظم الغيوب وأخفاها وأهمُّها، فهو «غيب الغيب» ... وذلك بأسلوبٍ جديدٍ ومنهجٍ فريدٍ، فلا يكون تكرارًا ولا اجترارًا لما هو موجودٌ. ولعلَّ هذا الكتاب -إذا قيَّض له اللهُ سبحانه الصدورَ- أن يكون فتحًا جديدًا في الموضوع .. وأرجو أن يساهم -ولو قليلًا- في إعادة بعض البشريَّة، التي اجتالتها شياطينها وشهواتها وجهالاتها؛ إلى ربها الرحيم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[1].

أحمد الله تعالى على عونه وتوفيقه، وأصلي وأسلم على نبيه وآله.

إلياس بلكا

(١) سورة الانفطار؛ آية ٦-٨.

الباب الأول
حدود العقل

العقل ميزانٌ صحيحٌ، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، فإن ذلك طمعٌ في مُحالٍ.

ابن خلدون

الفصل الأول
في الفكر الغربي

تُعتبر مشكلة بداية الفلسفة من أوائل الأسئلة التي تُطرح على مؤرِّخ الفلسفة ودارسها على حدٍّ سواء، وإذا كان مؤكَّدًا اليوم استفادة الإغريق من فكر الشرق، خصوصًا الفرعوني والبابلي؛ فإننا لا نستطيع تحديد متى كان ذلك وكيف وما حجمه[1]. فالتَّفلسفُ -إذن- لم يبدأ مع اليونان، ولكننا مضطرون في طريق بحثنا عن أصول التفكير البشري حول حدود العقل إلى الرجوع إلى فلاسفة الإغريق.

أولا: أفلاطون

١ - أسطورة أسرى الكهف:

تصور أفلاطون مجموعةً من الناس يسكنون كهفًا منذ أن وُلِدوا فيه، وهم -في أغلالهم- لم يخرجوا منه أبدًا. وداخل هذا الكهف تنفتح كُوَّةٌ صغيرةٌ في حائطٍ مقابلٍ، وفي الطرف الآخر يُوجَد ضوءٌ أو نارٌ، والأحياء -من إنسٍ وحيوانٍ- يمرُّون في طريقهم بقرب الحائط والكهف بحيث يَعكس الضوء صورهم على الحائط.

---

(١) حول هذه القضية؛ راجع:

- F, Châtelet, sous la direction de: la Philosophie (La préface).

إن ما يراه أصحاب الكهف هو مجرَّد ظلال هؤلاء المارِّين، ولا يسمعون إلا صدى أصواتهم. لكنهم -في غياهب كهفهم- يحسبون أنهم يرون الواقع الخارجي حقيقةً لا مجرد الظلال والأصداء. ويفترض أفلاطون أننا إذا أطلقنا واحدًا من أسرى الكهف، وأريناه النور والأشياء التي كان يبصر ظلالها .... فإنه -في البداية- لا بد أن يضطرب، فنور الشمس يُبهِره ويعمي عينيه، حتى إنه يحتاج إلى وقتٍ وتدرُّجٍ في الرؤية ... لكي ينظر أخيرًا إلى الشمس، ويُدرك سبب معرفتهم الناقصة والمبتورة في الكهف. وهذا الإنسان المحرَّر لا شك سيُفضل الحياة فوق الأرض -مهما كانت قاسيةً- على حياة الكهف المظلمة.

ولنتصور أنه أُهبِط إلى الكهف من جديدٍ، فهنا لن يُبصر شيئًا؛ لأن عينيه تحتاجان إلى التَّعوُّد على الظَّلام ... لكن -في انتظار ذلك- سيعتبر أهل الكهف الذين بقوا فيه أن بصره قد فسد، وأن طلوعه إلى الخارج هو سبب ذلك، ومهما أخبرهم بما رأى وسمع لا يُصدِّقونه، بل سيهزءون منه ويرفضون نصيحته بالخروج من الكهف، خشية أن «يُصابوا» في أعينهم -في ظَنِّهم- كما أُصِيب صاحبهم الأول.

يقول أفلاطون: كذلك حالنا نحن في هذا العالم المرئي مع العالم المتعَقَّل ... فالأول مجرد ظلٍّ وانعكاس باهت للثاني[1] .

٢- المعرفة عند أفلاطون:

ومنذ أن حكى أفلاطون هذه الأسطورة، ومشكل العلاقة بين الإنسان الملاحِظ والشيء الملاحَظ -أو الواقع- قائمًا إلى اليوم. والفلاسفة بين طرفين: مَن يقول لا وجود إلا للفكر، والعالم وهْم، وبين من يعتبر أنه لا يُوجَد إلا عالمنا هذا وأن معرفتنا به صادقة وموضوعيَّة. والأكثر يخلطون بين الموقفين بِنسبٍ مختلفة[2].

---

(1) La République, livre VII, p 145 et après.

(2) Article concept de réalité, in Encyclopaedia Universalis, 19/594.

إن وجود الإنسان على هذه الأرض يمنعه من تمام المعرفة، فأفلاطون يعتبر أن الجسم -بحاجاته وحواسِّه- حاجزٌ بين الروح والمعرفة، وعقبةٌ كبرى في سبيل إدراك الحقيقة ... وبقدر ما يضعف هذا الجسم ويضمحلُّ، بقدر ما تقترب الروح من كُنْه الأمور. ولذلك لا تُنَال المعرفة الحقَّة إلا بعد الموت[1].

أما الفلسفة فهي محاولةٌ لتحرير الروح من إسار الجسد في تأمُّلٍ مستمرٍّ يهدف إلى إدراك العالم المتعقل ...[2] عالم الأمثال، كالجمال والمساواة والخير. فالأرواح تدرك هذه الأمثال وتفهمها؛ لأنه سبق لها رؤيتها قبل أن نُولَد. لذلك فالمعرفة الآن هي تذكُّرٌ واستحضارٌ للإدراك الماضي[3].

وقد تناول أفلاطون مشكلة المعرفة ونظريَّتها في أحد أهم محاوراته الفلسفيَّة التي خصصها للموضوع: «تِيِيتِيتوس». فبدأ بمسألة حدِّ العِلم، وعرض من خلالها لرأيٍ فلسفيٍّ ذهب إليه بعض السوفسطائيين على الخصوص، حيث إن العلم هو ثمرة الحس والظاهر، كما قال بروتاغوراس: «الإنسان هو معيار الأشياء جميعها، ما يوجد منها وما لا يوجد»[4]. وكلُّ شيءٍ يظهر للإنسان فهو فعلاً موجودٌ بالنِّسبة إليه. ولذلك لا يصح أن تُطلَق صفة الوجود على شيءٍ هكذا دون تقييدٍ، إذ حين نقول عن شيءٍ ما بأنه موجودٌ، فذلك دائمًا نسبة إلى شيءٍ آخر[5].

وقد رفض أفلاطون ردَّ المعرفة إلى الحسِّ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لصحَّحنا الأحاسيس التي تُصاحِب الأحلام والأمراض والجنون. بل إن السؤال يُطرح عن

---

(1) Platon: Phédon, p 9 à 18 .

(2) Phédon, p 48.

(3) Phédon, p 29 à 35.

(4) Théététe, p 336

- وهذا الحوار يبدأ من صفحة ٣١٧ في المجموع الذي يضمُّ محاوراتٍ أخرى لأفلاطون.

(5) Théététe, P 353 à 371.

الوجود الفعليّ هل هو عالم النوم أم عالم اليقظة[1]. لكن أفلاطون اعتبر أن الحواس عاجزةٌ عن إدراك الحقائق، وآية ذلك أننا في التمييز بين المتشابهات ومختلف الأمور لا نعتمد على الحواسّ، فلا يُوجَد -مثلًا- في الإنسان عضوٌ يقارن السمع بالرؤية. ولذلك فالرُّوح هي المقياس. ويستنتج الفيلسوف المثالي-على لسان سقراط- بأن «العلم لا يكمُن في الانطباعات؛ بل في تفكيرنا حولها، ويظهر أن هذا سبيلنا للوصول إلى الكُنْه والحقيقة»[2].

إن عالم الحقائق مستقلٌّ عن الإنسان، وله وجوده الخاصُّ به. ولذلك رفض أفلاطون أن يكون المعيار الذي تُوزن به الأمور هو الإنسان نفسه؛ فهذه النسبيَّة تنتهي بإنكار وجود حقائق قائمةٍ بذاتها[3].

لكن أفلاطون -حين طرح مشكلة تعريف العلم- لم يستقرَّ على رأيٍ. وقد حاول حلَّ المسألة ببحثٍ في أصل الخطأ، فهل هو اشتباه الشيء بآخر، لكن لماذا حين نفكِّر ونتأمَّل ونستحضر الأمرين معًا لا يشتبهان علينا[4]. ثم يعود أفلاطون فيُقرِّر أن الخطأ لا يتعلَّق بالأشياء التي لم نرها أبدًا ولم يسبق لنا أن أحسسنا بها على وجهٍ ما، بل يقع فيما نعرف من أشياء، حين تشتبه علينا بأخرى تكون لها آثارٌ في أعماق نفوسنا[5]. والنتيجة أن الرأي الخطأ لا يأتي من الروابط الطبيعية للحواسّ، ولا من الأفكار؛ بل من مُقابَلة الحسّ بالفكر. لكننا -يلاحظ أفلاطون باسم سقراط- نجد أنفسنا نُخطئ حتى في أفكارنا الخالصة[6].

---

(1) Théététe, p 347à 348.

(2) Théététe, p 396 à 400.

(3) Théététe, p 371.

(4) Théététe, p407 à 410.

(5) Théététe, p 414 à 419.

(6) Théététe, p420 à 422.

هكذا يقرر أفلاطون عجز الإنسان -أسير الأرض- عن الوصول إلى الحقيقة، باستثناء الفيلسوف الذي حرَّر رُوحه فغدت تتأمَّل عالم المُثُل.

ثانيا: الارتيابية القديمة

برغم ما سبق، فإن الأفلاطونيَّة -في المحصلة النِّهائيَّة- عبارةٌ عن نسقٍ فلسفيٍّ توكيديٍّ -دوغماطيقي- بينما شكَّل ما يُسمَّى بالشَّكِّيَّة (الارتيابية) أهم فلسفة قديمة نقدت العقل ومواقفه الاعتقاديَّة، وكان رائدها بيرون[٧].

١ - بذور «ارتيابيَّة» بيرون:

وهنا نجد أولى بذور الشَّكِّيَّة عند الأيونيين، وذلك في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وكذا عند هرقليطس. وأهم ما نبَّه عليه هؤلاء هو ضرورة الحذر من التجربة المعتمدة على الحواسِّ. ثم ظهر أريستيبوس (Aristippe) والقورنيائيون، فأضافوا إلى هذا فكرة ذاتية الأحاسيس، فالحرارة والبرودة مثلًا هما عبارةٌ عن إحساسٍ لفردٍ ما، لا أنهما خصائص للشيء الملموس[٨].

٢- بيرون المؤسس:

عاش هذا الفيلسوف -المؤسس لمذهب «اللاأدرية» أو الشكُّ المطلق- بين ٣٦٥ و٢٧٥ قبل الميلاد، بالتَّقريب. فقد عاصر أرسطو، لكنه لم يترك أيَّ كتابٍ أو تأليفٍ[٩].

سافر بيرون إلى الشرق والهند واطَّلع على عادات شعوب المنطقة وأساليبها في التفكير، كما لاحظ كثرة الفلسفات والآراء التي تقدَّمته، وتأمَّلَ اضطراب أوضاع

---

(٧) بعض كُتَّاب الفلسفة العرب يكتبونه: فورون؛ كالأستاذ عبد الرحمن بدوي في «مدخل جديد إلى الفلسفة».

(8) Le scepticisme philosophique, p 10 , 13.
- في رأي آخر توجد هذه البذور عند الإيليين ، سكان غرب الأناضول الأسيوي؛ وعند ديموقريطس.

(9) Le scepticisme philosophique, p 15. Article: Scepticisme; in: Encyclopaedia Universalis, 20/675.

اليونان في زمانه ... كلُّ هذا دفعه لتقديم الشَّكِّ وتعليق الحكم على الأشياء[١]. فرأى أن الحسَّ غير مأمونٍ، وأن الحقائق لا تُدرَك؛ لأن الأشياء أبدًا لا تكشف عن ماهياتها؛ ولذلك فلا ثقة في عقلٍ ولا حسٍّ، ولا حكم بالإيجاب ولا بالسلب ... وفي هذه السلبيَّة التامَّة يجد الفيلسوف راحته وطمأنينة روحه[٢].

إن تاريخ الارتيابية اليونانية يمتد طيلة حوالي خمسة قرونٍ، من بيرون إلى سكستوس. وقد جرى العرف باعتبار عهد المؤسس مرحلةً أوليَّةً تلتها ثلاث مراحل أخرى[٣].

٣- الأكاديمية الجديدة:

بعد موت بيرون ضعفت المدرسة الشكِّيَّة كثيرًا، لكن شكلًا منها استمرَّ حيًّا من خلال مدرسة الأكاديمية الجديدة التي أسسها أرقاسيلاس (Arcésilas) الذي عاش في الفترة ٣١٥ - ٢٤٠ ق.م. واستفادت هذه المدرسة -المتأثرة بأفلاطون- من البيرونية المنهج وأسلوب التفكير أكثر مما أخذت منها من الأفكار والعقائد[٤].

وقد استفاد أرقاسيلاس من معرفته بأفكار بيرون لنقد الرواقية، فنظريَّة هؤلاء في المعرفة تنبني على التمييز بين الإحساس المُتلقَّى سلبيًّا -فهو غير يقينيٌّ- وبين الإحساس المتفهِّم؛ الذي يتميز بالوضوح والبداهة ويفرض نفسه على الإنسان، فهو -إذن- يقينيٌّ. وهنا يقول هذا الفيلسوف: لا يمكننا أن نحكم على الإحساس، فهو ذاتيٌّ لا ينتقل ولا يُنقل؛ وإنما نحكم على الرأي ، وهذه الآراء ليس بعضها أولى من بعضٍ. ثم إن بعض الانطباعات -حتى حين تكون واضحةً ودقيقةً- ليست واقعيَّةً، كالمنامات مثلًا[٥].

---

(1) Le scepticisme philosophique , p 18.

(2) Article de Pierre Aubenque: Les philosophies hellénistiques.in: La Philosophie, Le scepticisme philosophique, p 18.

(3) Le scepticisme philosophique, p 15.

(4) Article: scepticisme. 20/675. le scepticisme philosophique p 22.

(5) La Philosophie, p 170-171. Le scepticisme philosophique, p 22.

وقد انتهت «الأكاديمية الجديدة» إلى استحالة إدراك الحقيقة، وأننا لن نعرف شيئًا. وهذا يختلف قليلًا عن مذهب الارتياب الخالص، كما لاحظ ذلك سكستوس؛ لأننا هنا نشك: هل نعرف أو لا نعرف، ولسنا على يقينٍ من أننا لا نعرف شيئًا. ثم جاء قرنيادس (Carneade)، فطور نقد سابقه للرواقيين؛ فالخطأ يكتسي أحيانًا المظهر نفسه الذي للصواب، كما في حالة الحلم أو السُّكر أو الهلوسة، وكما في حالة اختلاط المتشابهين وعدم تمايزهما حتى على الفاحص المتأمِّل[1]. لكن قرنيادس لم يكتف بنقد المعرفة الحسِّيَّة، بل نقد أيضًا المعرفة العقلانيَّة؛ بما في ذلك أسس المنطق والرياضيات[2].

إن كلًّا من فيلسوفي الأكاديمية الكبيرين يُصرِّح بأن الحقيقة لا تُدرك. لكن أرقاسيلاس يقرر ذلك بإطلاقٍ، بينما قرنيادس يعترف بحدٍّ أوسط بين هذه الحقيقة -التي لا سبيل إليها- وبين الغموض أو الجهل التَّامَّيْن.

أما الشَّكَّاكون الذين ظلُّوا مخلصين لفكر بيرون، فقد ساروا في منطقهم حتى النِّهاية، فالشَّكُّ في إمكانية الوصول إلى حقيقة الأشياء قائمٌ وثابتٌ، لكن هذا لا يعني أنه لا وجود للحقيقة. ثم بينما يرى قرنيادس -مثلًا- إمكان الأخذ بالرأي الأكثر احتمالًا، يرفُض ذلك الشَّكَّاكون؛ فالآراء -على اختلافها- تستوي في الصواب والخطأ، لا فاضل فيها ولا مفضول[3].

٤- الشَّكِّيَّة الجدليَّة:

كان بيرون وتلامذته قد اكتفوا بتعليق الحكم على الأشياء، فهم إلى الحِكمة العمليَّة أقرب منهم إلى الفلسفة النظريَّة ... ثم في القرن الأول -قبل الميلاد- انبعث المذهب الشَّكِّيُّ من جديدٍ، فظهرت الشَّكِّيَّة الديالكتيكية (الجدلية) التي فلسفت المذهب وقعَّدته ودافعت عنه بأدلةٍ قويَّةٍ ومنظمةٍ[4].

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 25.

(2) Le scepticisme philosophique, p 25.

(3) Le scepticisme philosophique, p 30-31.

(4) Le scepticisme philosophique, p 32.

وقد تولَّى كِبَرَ هذا العمل المؤسس الثاني لفلسفة الشكّ بعد بيرون، ألا وهو أناسيداموس (Aenésidème)؛ فهو الذي وضع الحجج الشهيرة (Tropes ou modes)؛ وهي أدلَّةٌ خاصَّةٌ تكشف عن نسبيَّة شواهد الحسّ وعدم كفايتها في المعرفة، ومن ثَمَّ ضرورة التوقُّف في الحكم على الطبيعة الحقيقية للأشياء. إن الجهد الجدلي لأناسيداموس يهدف إلى إثبات استحالة امتلاك العقل الإنساني لمعيارٍ مُطلقٍ يدرك به الحقيقة. ولذلك اهتم هذا الفيلسوف بنقد العقل، إضافةً إلى الحس[١]. وفي هذا الطريق سار أيضًا أغريبا (Agrippa) الذي وضع لائحةً بخمس حُججٍ تثبت عجز العقل عن المعرفة النهائيَّة[٢].

٥- الشَّكِّيَّة الامبريقية:

الامبريقية مذهبٌ عمليٌّ أسسه فيلينوس الكوسي -نسبةً إلى كوس- (Philinos de Cos)، حوالي ٢٥٠ ق.م؛ وهو -في الأصل- بمثابة ردِّ فعلٍ على طبِّ أبقراط.[٣] فلا يهم -في الامبريقية- معرفة سبب المرض؛ فهو غامضٌ، وسؤال اللِّم- أي لِمَ- ليس له جوابٌ ... ولذلك لا تصح تعليلات الأبقراطيين القائمة -مثلًا- على نقص النفحة (Pneuma)، أو تمازُجات الأخلاط الأربعة ... ونحو ذلك. إن الأساس هو ملاحظة أعراض المرض، ثم إيجاد الدواء الفعَّال[٤].

وهكذا يسهُل أن نلاحظ كيف يتلاقى الامبريقيون مع الشَّكَّاكين؛ الذين يرفضون تجاوز الظواهر إلى ادِّعاء معرفة حقائق الأشياء.

---

(1) La philosophie, p 168. Article scepticisme, 20/675 . Le scepticisme philosophique, p 32-34.

(2) Le scepticisme philosophique , p 35 . Article scepticisme , 20/675.

(٣) بعض المترجمين العرب يستعمل كلمة التجريبيين عوض الامبريقيين، لكن هذا غير دقيق، والأولى نسبة هؤلاء إلى أومبريقوس مؤسس المذهب. وذلك لوجود اختلافات بين آراء أومبريقوس وما صار فيما بعد يُعرف بالمنهج التجريبي للعلوم.. رغم التشابه بين المذهبين.

(4) Le scepticisme philosophique, p 36.

وقد كان الطبيب الإغريقي سكستوس أومبريقوس -الذي عاش بنهاية القرن الثاني بعد الميلاد- أشهر الموفِّقين بين الاتجاهين، فرأى بدوره أنه لا يُوجَد شيءٌ يمكن تعليمه أو تعلمه، وأنه لا يمكن لنا أن نتعلم شيئًا إلا ما سبق أن عرفناه، وهذا الفيلسوف هو مصدرنا الأهم عن الارتيابية القديمة[1].

٦- الحجج الشكية:

تدرَّجت الارتيابية- في حكمها على المعرفة البشرية- من نقد الحس إلى نقد العقل. وتختص الحجج العشرة لأناسيداموس بالنَّقد الأوَّل، في حين ركزت حجج أغريبا الخمسة على النقد الثاني. وكلا النقدين يتكاملان في توضيح «الارتيابية» وبيان مقاصدها:

أولًا؛ حجج أناسيداموس:

- الحيوانات متنوِّعة، وأعضاء حواسها مختلفة؛ فهذا يدل على أن نظرتها إلى العالم الخارجي مختلفة، وأن الأحاسيس ترتبط بالشخص الذي يُعانيها.

- ولنفرض أن رؤية الناس للأشياء أدقُّ، لكن تُوجَد اختلافاتٌ كثيرةٌ بينهم في الحواسِّ؛ حتى إن العسل الذي يبدو للبعض حلوًا، يكون للآخرين مُرًّا.

- بل حواسُّ الإنسان تعطي نتائج مختلفة؛ فالشيء يمكن أن تكون له رائحةٌ جيدةٌ ومذاقه قبيحٌ.

- وكذلك إحساس الإنسان الواحد بالشيء الواحد يختلف باختلاف الظروف؛ مما يؤدي إلى عدم استقرار الظواهر بالنسبة إلينا، كما في حالات الصحة والمرض، والنوم واليقظة، والسن، والحركة والسكون ... ولذلك يتغير إحساسنا بالعالم بتغير هذه الظروف.

-العادات والأخلاق والقوانين والمعتقدات ليست واحدةً، فهي تختلف باختلاف الشعوب.

(1) La Philosophie, p 169-170 . le scepticisme philosophie , p 35, 37.

- نحن لا نرى شيئًا وحده، بمعزلٍ عن محيطه العام. فطبيعة الهواء أو درجات الحرارة والضوء والحركة ... يمكن أن تُغير من مظهره.

- وتبدو لنا الأشياء مختلفةً بحسب أوضاعها، من قربٍ أو بُعدٍ ونحو ذلك؛ فالبرج المربع يظهر من بعيدٍ في شكلٍ دائريٍّ.

- تختلف خصائص الأشياء باختلاف كميات المواد وتنوُّع تركيباتها.

- وكذلك لتواتر الأمر وتكراره، أو وقوعه على الندور؛ أثرٌ في تصورنا للأشياء. فهذا يُحيل على موضوع أثر العادة في التفكير.

- العلاقة النِّسبيَّة: يمكن إرجاع الوجوه المتقدِّمة إلى نسبيَّة المعرفة؛ فالعلم البشري لا يكون مطلقًا، بل يتغيَّر بالنسبة إلى الشخص المتأمِّل، وكذا بالنسبة إلى الظروف والأشياء الأخرى المحيطة بالموضوع[1].

ويمكن أن نلاحظ أن الحجج الأربعة الأولى تتعلق بالإنسان الناظر، والأربعة التالية تتعلق بما سواه من أشياء وظروفٍ خارجيةٍ. بينما الحجة الأخيرة تلخِّص ذلك كله[2].

ثانيا؛ حُجج أغريبا:

بينما ركز أناسيداموس على نقد المعرفة الحسيَّة، اتجه أغريبا إلى نقد القدرة الجدلية للعقل، ولخص هذا النقد في حججٍ خمسةٍ:

-الاختلاف؛ أو تناقُض الآراء. فالناس -بما فيهم الفلاسفة- يختلفون حول أكثر المسائل، ولكلٍّ وجهةٌ، فكيف نرفع هذا الخلاف؟!

-التسلسُل؛ فأنت حين تستدل على شيءٍ ما بأمرٍ ما، فهذا الأمر يحتاج بدوره إلى دليلٍ، فيتسلسل الاستدلال إلى ما لا نهاية.

- نسبية العلاقة؛ إذ كل تمثُّلٍ لشيءٍ ما لا يكون مطلقًا، بل نسبة إلى شيءٍ آخر، كالأب والابن، واليمين واليسار ... وهذا ما سبق لبروتاغوراس أن دعا إليه حين أنكر الإطلاقية العقلية.

---

(1) Article: Scepticisme 20/676. Le scepticisme philosophique, p 42-43.

(2) Le scepticisme philosophique, p 43-44.

- الفرضية؛ فالدوغمائي يضطر -هروبًا من التسلسل- إلى التسليم بقضيَّةٍ يجعلها بمثابة الأساس لما بعدها. لكن الارتيابي يرفض هذا ويطالب بالاستدلال عليها أيضًا. والهندسة الإقليدية -مثلًا- هندسةٌ افتراضيَّةٌ، بما أنها تنطلق من فرضياتٍ معيَّنةٍ، فلو انطلقنا من فرضيات أخرى ومختلفة تحصَّلت عندنا هندساتٌ أخرى.

-الدور؛ فحين لا تُوجَد قاعدةٌ يقينيةٌ تنطلق منها في البحث، ربما سوَّغ الدوغمائي حُكمه أو رأيه بنتائج القاعدة. لكن هذه النتائج تتوقَّف على تبريرٍ من الشيء نفسه الذي هو موضوع القاعدة. فهذه حلقةٌ مفرغةٌ، فأنت تحتج بشيءٍ تستنبطه من القضية التي تود إثباتها(١).

٧- المنطق:

لعله قد تبين -من حجج أغريبا خاصَّةً- أن للشاكِّين رؤيةً خاصَّةً لموضوع المنطق. لقد نقد هؤلاء المعرفة الحسِّية ثم العقلية، وقالوا لا ثقة فيهما معًا، فلا مقياس نُميز به بين الصواب والخطأ. فالفلاسفة وأهل العلم يختلفون، ولا يمكن تصويب الأذكى منهم، إذ كيف نحدِّد هذا الأذكى عبر تاريخ البشرية الطويل. وإذا كان بعض الارتيابيين ينفي وجود معيارٍ منطقيٍّ يهدي للصواب، فإن سكستوس -وهو هنا أكثر إخلاصًا لروح المذهب- لا يفعل ذلك؛ فهذا المعيار يحتمل وجوده كما يحتمل عدمه، ومن ثم فهو يقتصر على ترك السؤال مُعلقًا(٢).

لكن الشُكَّاك -بنقدهم للمنطق، خاصةً الصوري- استطاعوا أن يُبينوا بعض وجوه ضعفه، فالقياس المشهور:

أ-كل إنسانٍ ميِّت.

ب-وسقراط إنسان.

ج-إذن فسقراط ميتٌ ... فيه دور، إضافةً إلى عُقمه. ذلك لأن القضية الثانية مُتضمَّنة في الأولى، ولا يمكن إثبات الأولى إلا ببحث حال كل إنسان وأنه يموت،

(1) Le scepticisme philosophique, p 41-42. Article : scepticisme, 20/677.

(2) Le scepticisme philosophique, p 46.

بها في ذلك هذه الحالة الخاصة: سقراط. وهنا تكون القضية الكبرى قد ثبُتت بفضل حالاتٍ متعدِّدةٍ من بينها النتيجة نفسها: سقراط ميت[1].

والمشكلة نفسها قائمةٌ في طريقة الاستقراء، وهي انتقالٌ من الجزئي إلى الكلي. إذ علينا فحص جميع الجزئيات لتقرير قانون عام، وهذا مستحيلٌ نظرًا لكثرتها[2].

ومن ناحيةٍ أخرى؛ نقد الشكَّاكون مفهوم السبب أو العلة، فهو غامضٌ لا يُدرَك، لأنه إذا كان الأثر لا يُتصوَّر من غير نسبته إلى السبب، فكذلك السبب لا يُتصوَّر إلا بالنسبة لأثره. فالسبب إذن مفهومٌ نسبيٌّ، ولا يمكن تعقُّله بمفرده. وكما انتقدوا قضية السبب -المبدأ الفاعل- نقدوا أيضًا مفهوم المبدأ المنفَعِل، وهو الشيء الأول الذي كان عنه الوجود، فقد اختلف فيه الإغريق على أقوالٍ: الماء، والنار، والهواء، واللانهائي[3]

ومما يتعلق بهذا الموضوع: مفهوم الجسم؛ فعادةً ما يُعرف بأبعاده الثلاثة من طولٍ وعرضٍ وعُمقٍ، وبالمقاومة -أي كثافة مادة- لكن سكستوس ينقُد ما يُسمَّى بـ«البُعد»، فلا يمكن للعقل أن يتصور -مثلًا- وجودًا موضوعيًّا للطول، فهذا لا يُوجد مُستقلًّا عن الجسم، بل هو في الجسم لا يُشكِّل جزءًا منه أو مكونًا من مكوِّناته. والنتيجة هي أننا لا نعرف في الواقع ما نُسميه بالجسم[4].

٨- ظاهريَّة الشَّكِّية:

يكتفي الشَّكَّاكون بملاحظة ظواهر الأشياء كما تتبدَّى في الوجود، دون تجاوز ذلك إلى تقرير شيءٍ -مهما كان- عن حقائقها وأسبابها. فللأشياء مظاهر مختلفةٌ، بحسب الرائي، وبحسب الظروف التي تتم فيها الرؤية أو الإحساس

(1) Article: Scepticisme, 20/677, Le scepticisme philosophique , p 26,47.

(2) Le scepticisme philosophique, p 48.

(3) Le scepticisme philosophique, p 50-53.

(4) Le scepticisme philosophique, p 54.

بالشيء. إذن -يؤكد الارتيابي- لا يُمكن أن أقول كيف هو الشيء في ذاته، بل -وفقط- كيف يبدو لي. ولذلك قد يكون الشكاك طبيبًا لكنه لا يكون فيلسوفًا دوغمائيًّا(١).

ولا ينفي الشكاك صحة الظواهر الذاتية؛ لكنه يرفض اعتبارها مطابقةً تمامًا للخصائص الحقيقية للأشياء، فقد يجد في نفسه حلاوةَ العسل، غير أنه لا يقول إن هذه الحلاوة طبيعةٌ ذاتيةٌ للعسل(٢).

هكذا يتضح لنا أن الشَّكِّيَّة تنبني على نظريةٍ فيزيائيةٍ خاصَّةً في الرؤية والإحساس بالعالم الخارجي؛ بمُقتضاها لا نرى الواقع في ذاته، بل الظاهر الذي يقوم وسيطًا بين الحواس والأشياء ... هذا الظاهر الذي غدا الآن يُخفي الواقع ويستره.(٣)

لكن السؤال المهم هنا هو : كيف نتصرف في حياتنا ونقرر في شئونها اليومية التي لا تحتمل الانتظار والتوقف عن الحكم والفعل؟

٩- الأخلاق:

لقد كان هدف فرع الأخلاق في الفلسفة أولًا تمييز الخير من الشر، ومعرفة الخير المطلق (Le Bien). و-ثانيا- أن تتعلم كيف تعيش سعيدًا. ولكن الشكاكين يُبطِلون هذا باختلاف الفلاسفة حول هذا الخير المطلق؛ أيكمُن في تحصيل اللَّذَّة، أم في اجتناب الألم، أم في التمتُّع بالصحة، أم في ممارسة الفضيلة ... بل حتى مفهوم الخير والشر يختلف باختلاف الشعوب وأديانها وعاداتها.(٤)

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 44-56.

(2) Le scepticisme philosophique, p 44.

(3) Article: scepticisme, 20/676.

(4) Le scepticisme philosophique, p 57-58.

وقد كتب قرنيادس مقالةً عنوانها «ضد العدل»؛ قصد بها الرد على دوغماطيقية الرواقيين، فالعدل ليس أمرًا طبيعيًّا ولا جزءًا من طبيعة الأشياء، وهناك فرقٌ بين العدالة والخير، كما بين الفضيلة والنفع. بل هذه الأمور -أحيانًا- تتضاد فيما بينها؛ فلا يضمن اتباع الفضيلة تحصيل المنفعة باطِّراد، وكذلك لا يتوافق العدل مع الطبيعة في كل حينٍ، وإلا ما احتاج الناس إلى سلطة القانون[١].

ثم إن أهل الارتياب يحاولون إثبات عكس ما تقدَّم، وهو أن التراجُع عن السعي لتمييز الخير من الشر هو الكفيل بالوصول إلى حالة الطمأنينة النفسية الكاملة (Ataraxie)؛ لأنه ما دامت الأمور متساوية، فلن نسعى لفعل شيءٍ ولا لتجنُّب آخر[٢].

وهذه الحالة السلبية، التي تتميز بهدوء العقل واستسلام الروح؛ هي ثمرةٌ ونتيجةٌ للقناعة الفكرية للشكاك، والتي تتلخص في تعليق الحكم على الأشياء والتوقف عن قول شيءٍ لا بالسلب ولا بالإيجاب[٣]. وهذا ما يحقق السعادة، لا معرفة الخير من الشر. يقول سكستوس: «الدوغمائي يؤمن إيمانًا راسخًا بأن هذا جيدٌ بحكم الطبيعة، وذاك سيءٌ بحكمها أيضًا، فهو يسعى أبدًا لتحصيل الأول والفرار من الثاني، ولذلك لن يكون سعيدًا أبدًا، ما دام مُضطربًا بهذا الدافع»[٤].

إن نقد اللاأدريين للأخلاق لا يهدف إلى تدميرها، بل إلى تحقيق النتيجة نفسها التي وصلوا إليها في مباحث التعقُّل؛ وهي التوقف عن الحكم على الأشياء. ولذلك فإن الشاك يعيش في بلده محترِمًا لعاداته وأساليب حياته[٥]. وفي هذا السياق حاول

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 28-29.

(2) Le scepticisme philosophique, p 60.

(3) Le scepticisme philosophique, p 60.

(٤) نقله عن كتاب سكستوس «ضد الرياضيين، أو المعلمين» في :

- Le scepticisme philosophique, p59.

(5) Le scepticisme philosophique , p 58.

أرقاسيلاس وقرنيادس حل مشكلة الحياة العملية التي لا تحتمل التأجيل؛ فذهب الثاني إلى أنه في شئون الحياة يكفي ما هو محتُمل ومعقول وأقرب إلى الرُّجحان[١].

١٠- درس الشكية:

تُقدِّم لنا الارتيابية درسًا مُهمًّا عن حدود العقل البشري وعجزه عن إدراك المطلق، ولذلك فبعض آرائها أقرب إلى نظرية المعرفة الإسلامية من كثيرٍ من نظريات الأفلاطونية والأرسطية؛ بما أنها لا تقدِّس العقل ولا ترى فيه أداةً مطلقةً كافيةً لإدراك الحقائق ... كل الحقائق.

إن الشَّكِّيَّة موقفٌ أو توجُّهٌ عقليٌّ وذهنيٌّ أكثر مما هي نسق فلسفي تام ومتكامل[٢]، لهذا لا يعني عدم حسمها في قضيةٍ ما أنها تنفيها، لكنها تتوقَّف فقط. والإلحاد -مثلًا- يتناقض مع الشكية؛ لأنه رأيٌ وموقفٌ قطعيٌّ.

لقد ادعى الدوغماطيقيون أنهم اكتشفوا الحقيقة، وذهب الأكاديميون الجدد إلى أن ذلك لا يمكن، بينما اكتفى الشُكاك بالقول إنهم لم يجدوا الحقيقة، وإنها تبدو لهم غير قابلةٍ للإدراك، لكن احتمال اكتشافها قائمٌ دومًا[٣].

وقد تشتبه الشَّكِّيَّة بالسفسطة، فقد اعتبر السوفسطائيون أن الإنسان هو مقياس كل شيءٍ ومعيارُ كل حكمٍ؛ فأثبتوا -هم أيضًا- نسبية المعرفة. لكنهم قد يدافعون عن رأيٍ ما ويتمسكون به. في حين يُبقي الشكاكون على الحكم مُعلقًا؛ فلا يُقدمون ولا يؤخرون[٤].

---

(1) La philosophie, p 171, Le scepticisme philosophique , p27.

(٢) ولذلك كانت الارتيابية «مذاهب» مختلفة ، أو هكذا صورها الكتاب القدماء. فهي -مثلاً- وفق تأويل شيشرون تختلف عن تأويل سكستوس؛ راجع :

- Article : Scepticisme 20/677

(3) Article Scepticisme, 20/677 Le scepticisme philosophique, p 39 .

(4) Le scepticisme philosophique, p11.

إن الارتيابية جوابٌ للقلق الإنساني، ولذلك تتشابه الأخلاقيات الشَّكِّيَّة والرواقية والأبيقورية ... لكن بينما عوَّل الدوغمائيون -في سبيل الوصول إلى طمأنينة الروح- على معرفة الكون، ومن ثَمَّ امتلاكه؛ اختار الشكاكون -وهم الخبراء بالاختلافات الأبدية للفلاسفة- تعليق الحكم على الأشياء والرضا والاعتراف بجهلها[١].

١١- الشكيَّة؛ شقاء العقل الواعي بحدوده:

إن الشَّكِّيَّة إنتاجٌ غريبٌ للعقل المتناقض. ونحن نعجب بصرامة منهج الارتيابيين في النقد ودقته وانسجام مكوناته ... وهو يكشف عن رغبةٍ عميقةٍ لفهم العالم، ولذلك لا يهدف هؤلاء إلى تدمير العقل بقدر ما يهدفون إلى هدم الدعاوى الفكرية الفارغة للدوغمائيين. لكن هذا النقد الذي قاموا به انتهى بأن خيَّب أملهم في العقل[٢].

والمشكلة في الشَّكِّيَّة هي أنها قد تكون شكلًا من التفكير، أو حدًّا للدعاوى العريضة للعقل الإنساني، لكنها لا تستطيع أن تتحول إلى عقيدةٍ ومنهج حياة. إن الإنسان -حتى حين يعترف بحدود إدراكه- يأمل دائمًا في معرفةٍ كُليةٍ وقطعيةٍ تجيب عن أسئلته الوجودية الكبرى، ومحال أن تطمئن نفسه إذا استمرت هذه الأسئلة مُعلقة بلا جوابٍ إلى غير أجلٍ.

ثالثًا: مونتيني وبداية النهضة

أعجب المفكرون الإنسانيون -في عصر النهضة الأوربية- بالارتيابية الإغريقية، ورأوا فيها درسًا للعقل ودعمًا للدين[٣]. فكتب أغريبا سنة ١٥٢٧م «حول قصور

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 40,61-62.

يمكن الاطلاع على مذهب الشَّكِّيَّة في بعض كتب تأريخ الفلسفة بالعربية، ومنها:
- تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، الفصل الرابع: الشكاك، ص ٢٣٤.
- مدخل جديد إلى الفلسفة، لبدوي، ص ١١٨.
لكنها عروض مختصرة، وما كتبته أكثر تفصيلا.

(2) Le scepticisme philosophique, p 48-49,141.

(3) Le scepticisme philosophique, p 74.

ولا جدوى العلوم والفنون»[1]، كما لخص سانشيز (François Sanchez) مذهب الارتياب في كتابٍ له سنة ١٥٨١م.

لكن يُعتبر الفرنسي مونتيني أهم مفكري النهضة الذين تأثروا بالشَّكِّيَّة القديمة، وكان دوره حاسمًا في بعثها ونشرها. وخصَّ أطول فصول كتابه «مقالات Essais»؛ لمذهب بيرون شارحًا ومادحًا[2].

وقد تضافرت أسبابٌ متعددةٌ على جعل مونتيني شكاكًا ممتازًا. من ذلك أنه كان شاهدًا -في عصره- على سقوط كثيرٍ من النظريات في حقلي الفيزياء والجغرافيا؛ فقد انهارت الأفكار الفلكية القديمة، وعوَّض نظام كوبيرنيكوس تصور بطليموس للسماء، كما أن اكتشاف الأراضي الجديدة بأمريكا بيَّن حجم خطأ الاعتقادات الجغرافية للأوروبيين ... إذن ألا يحتمل أن يظهر -بعد ألف سنةٍ- علم فلكٍ آخر، وتُكتَشف أراضٍ أخرى[3]. كذلك لاحظ مونتيني أن التجارب هي أساس الفكر ومصدره، وتنوعها الهائل يجعلنا أمام عقولٍ كثيرةٍ لا عقلٍ نمطيٍّ واحدٍ.[4]

ولذلك كان يقول: إنه من الخطأ أن نتعامل بجدِّيةٍ كبيرةٍ مع الفلسفات القديمة التي وضعها أفلاطون وأرسطو وأبيقور ونحوهم. فكثيرٌ مما قالوه هو مجرد افتراضاتٍ، وهم لم يدَّعوا لأنفسهم هذه السلطة التي نتصورها لهم[5].

---

(١) هو أغريبا آخر غير اليوناني، واسمه:

- Agrippa de Nettesheim.
Histoire de la philosophie, 3/296,301.

(2) Article: scepticisme, 20/678, Le scepticisme philosophique, p 75-76.

(3) Histoire de la philosophie, 3/298.

(4) Essais: chapitre: de la Présomption, p 146.

(5) Le scepticisme philosophique: p 80.

لقد كان مونتيني «سيء» الظن بالعقل، واعتبر أن أصل أكثر الآراء الموغلة في الخطأ هو الاعتداد الزائد به وبأحكامه. ولذلك يقول: كيف أثق في هؤلاء الذين يحدثونني عن علة حركة الفلك الثامن، بينما هم عاجزون عن فهم أقرب الأشياء إليهم: أي نفوسهم؟[١] ويتساءل مونتيني: كيف يحاول الإنسان أن يخضع موضوع الألوهية لعقله هو، بينما الله تعالى هو الذي خلق كل شيء، بما في ذلك هذا العقل وأسلوبه في العمل؟[٢]

ولهذا اختار مونتيني طريقًا مُعاكسًا لأغلب الفلاسفة قبله، فإذا كان هؤلاء يفضِّلون التَّحْليق بخيالهم في عوالم بعيدةٍ، وربما كانت موهومةً؛ فإنه اختار أن يتجه إلى ذاته، ويدرس دواخِل نفسه، فهو نفسه موضوع كتابه «مقالات» -أو رسائل- كما شرح ذلك في التنبيه الذي صدَّره به.[٣]

في هذا الكتاب كشف مونتيني عن شكه المتكرر وتردُّده الدائم وعدم استقراره على رأيٍ أو موقفٍ، فهو لا يستطيع أن يحسم شيئًا، خاصَّةً في الشئون البشرية؛ إذ لكل طرفٍ -أو جانب- أدلته وحُججه.

ولذلك كثيرًا ما يدع الظروف -أو محض الاتفاق- تقوم بالاختيار نيابةً عنه، ويستشهد في ذلك بقولة تِرِنْتْيُوس: حين يكون العقل في حالة ارتيابٍ، فإن أخف شيءٍ يُرجِّح الميزان[٤]. وكان يُسعده أن يُوجد دائماً مَن يحمل عنه همَّ الاختيار بين الآراء المتناقضة، فراحته تكمُن في الاتِّباع لا الإبداع[٥].

---

(1) Essais, p 120-121.

(2) Le scepticisme philosophique, p81.

(3) Essais, au lecteur, p 7.

(4) Tèrence, Essais, p 121, 145.

(5) Essais, p 146.

لقد استفاد مونتيني من نقد الشُّكَّاك للحواس، واعتبر أن العقل ليس أجدر بالثقة منها؛ فنتائجه مُتناقضةٌ في أحيانٍ كثيرةٍ، وكل مقدِّمةٍ أو دليلٍ عقليٍّ ينبني على آخر إلى ما لانهاية. ثم إن أحكامنا على الأشياء وتقييماتنا لها نسبيةٌ، فلذلك كان تحقيق الموضوعية صعبًا جدًّا ... فهذا -ونحوه- سبق أن نبَّه عليه الارتيابيون، لكن مونتيني أضاف إلى أدلة سكستوس؛ فقد لاحظ مثلًا أن بعض الحيوانات لا تملك بعض الحواس كالرؤية أو السمع، ومع ذلك فهي لا تشعُر بأنها محرومةً منها. تُرى -يقول مونتيني- لماذا لا يكون الإنسان بدوره محرومًا من حاسةٍ ما، خاصَّةً بإدراك أشياءٍ لا يُدركها الآن؛ غير أنه لا يشعُر بفقد هذه الحاسة؟[1]

ما العمل إذن؟

إن الإنسان عند مونتيني عاجزٌ وحده عن معرفة الحقيقة في قضايا كبيرةٍ، كخلود الروح مثلًا؛ وليس من سبيلٍ إلى معرفتها إلا بالرجوع إلى الله والإيمان.

لم يكن مونتيني رجل دينٍ، ولا مُهتمًا بالأديان ومشكلاتها؛ بل كان فيلسوفًا ارتيابيًا قرأ للقدماء ودرس ثورات عصره وتأمَّل في نفسه. كلُّ ذلك أفقده الثقة في قُدرة العقل على إدراك المطلق؛ فسقط في حِضن الإيمان في هدوءٍ واعتدالٍ وبساطةٍ؛ لأن روح الشَّكِّيَّة تُعلِّم التواضُع وتجنِّب صاحبها الغرور العقلي. لهذا قليلًا ما يتحول الشكي إلى مؤمنٍ يفور حماسًا وحركةً. بل إلى مؤمنٍ هادئ سمته الاستسلام والقبول... مثل مونتيني.

رابعا: المذهب الاسمي

قبل مونتيني -وبعده- كانت الفلسفة الاسمية تُعتبر من فلسفات حدود العقل. وقد اهتمَّ الفكر المعاصر بهذا المذهب، الذي يُنسب عادةً إلى أوكام في القرن الرابع

(1) Le scepticisme philosophique, p 78.

عشر؛ ويقع -من الناحية الإبستمية[1]- بين الفلسفة والمنطق. والسؤال الأساس في الاسمية هو التالي:

حين نُشير إلى مجموعةٍ من الأشخاص، لكل واحدٍ على حدةٍ، فنقول هذا إنسانٌ، وذلك إنسانٌ آخر، فهل للشيء المشترك بينهما وجودٌ حقيقيٌّ أم لا؟ أي هل يُوجَد المعنى الجامع مُستقلًّا؟

واقعيًا، الجواب هو نعم؛ فالإنسانية شيءٌ واقعيٌّ. أما الاسمية فتعتبر أنه لا وجود لهذا المشترك، بل للأفراد فقط. ولذلك فالعبارات العامة -أو الكليات الدالة على الأنواع والأجناس- ألفاظٌ فقط، وليس لمدلولاتها طابع الواقعية. وذلك مثل كلمات: الإنسان والحيوان والوجود. وهذه الألفاظ تُستخدَم باعتبارها رموزًا للأشياء وعلاماتٍ عليها، وليس لها -خارج التصور الذهني- وجودٌ حقيقيٌّ. بعكس العبارات المتعلقة بالأفراد، فهي تدلُّ على أمورٍ واقعيَّةٍ؛ لأنه يمكن إدراك الأفراد هنا بطريق الحواس. ولهذا يُمكن ملاحظة أن هذا الحائط الأبيض يُشبه حائطًا آخر له اللون نفسه، لكن هذا التشابه لا ينطوي على نوع من «البياض المجرَّد» ليكون مُشتركًا بينهما[2].

ولما قرر أوكام أن الكليات لا تُوجَد في الواقع، ولا في الأشياء نفسها؛ بل هي تصوراتٌ ذهنيةٌ أنشأها العقل الإنسانيُّ، انتهى إلى إبطال الميتافيزيقيا التقليدية في دعواها الوصول إلى حقائق الأمور. ولذلك ذهب إلى أن القضايا

---

(١) مصطلح الإبستمية نسبة إلى كلمة إيستمولوجيا، وهو حقل يهتم بأصول المعرفة البشرية ومناهجها ومشكلاتها الفلسفية؛ فهو نظرية المعرفة. ويتقاطع هذا المجال مع مجال آخر هو تاريخ العلم.

(٢) راجع:
- الفكر الإسلامي الحديث، ص ٢٩٣ بعدها.
- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ليوسف كرم، ص ٢٠٨ إلى ٢١٦.
- مقال الاسمية بالموسوعة:
- Article nominalisme, in Encyclopaedia Universalis, 16/412-413.

الدِّينيَّة -كالألوهية- لا تثبُت بالبحث العقلي الجدلي، فمجالها هو الإيمان والدين[1].

خامسا: ديكارت والانطلاق من الشك:

أما ديكارت فقد تبيَّن له كثرةُ الآراء البشريَّة الخاطئة، وكيف أنه لا يمكننا أن نثق في الحواس الداخلية والخارجية في كل ما تترجمه لنا من مواضيع الوجود. واهتمَّ ديكارت -خصوصًا- بحالة اشتباه المنام باليقظة، وتساءل: لماذا لا يكون ما حولنا مجرد خيالٍ كخيالات الأحلام، فقرَّر أن يراجع كل معلوماته ويبدأ من الشك. ولم يستثن شيئًا، فالرياضيات نفسها يمكن أن تكون فاسدةً، رغم أنها أبعد شيءٍ عن الشك، بحسب الظاهر[2].

ولإحكام دائرة الشك؛ وضع ديكارت احتمال أن الخالق وضعنا في عالمٍ وهميٍّ لا حقيقة له، ولا وجود فيه لأرضٍ ولا سماءٍ. حتى أجسادنا لا توجد في الواقع، بل كل شيءٍ وضعه هذا الخالق في أوهامنا؛ حتى اعتقدنا فعلًا في تطابُق أذهاننا مع الوجود من حولنا[3].

بحث ديكارت عن نقطة يقينٍ واحدةٍ -مهما كانت ضعيفةً- ينطلق منها لاختبار الوجود، فبدأ بدراسة جسمه وتحديد مكوناته، فوجد أنه لا يمكنه الاعتماد عليه؛ لأنه يجوز ألَّا تكون للَّمس والحركة أيُّ حقيقةٍ. لكن -يقول ديكارت- ألا يُعتَبر وجودي أنا يقينيًّا؟ وهذه القوة المفترضة التي تريد أن أعيش في عالمٍ وهمي، ألا تفعل

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 72
راجع أيضًا: الفكر الإسلامي، ص ٢٩٦. وقد لاحظت أن في آراء أوكام ما يشبه بعض مباحث المتكلمين المسلمين في علاقة الذات بالصفات، وفي الحال والمعدوم.

(2) Méditations métaphysiques, p 29.31.35.39.41 (1er méditation) ; p 217 et après. (6éme méditation).
وهذا النقد الديكارتي للحس يشبه النقد الارتيابي القديم.

(3) Méditations métaphysiques, 1er méditation, p 39.45.46.

ذلك معي أنا؟ فأنا إذن موجودٌ. والذي يُوجَد مني هو الفكر، فأنا شيءٌ يفكر؛ إذن فأنا موجودٌ، وكوني أفكر هو اليقين الأول الذي ينبني عليه ما بعده. إن العقل يمكن أن يشك في وجود الأشياء، لكن لا يمكنه أن يشك في وجوده هو(١).

ثم يقول ديكارت: وهذا التفكير ينتهي بي أيضًا إلى وجود شيءٍ له كل صفات الكمال والجلال، وهو الله سبحانه، ومن المحال أن يكون من صفات الله المكر والخديعة، فهو -في كماله المطلق- يتنزه عن ذلك. بهذا أُدرك أن الله حين رزقني هذه القوة المفكرة لم يهب لي شيئًا يوقعني في الخطأ، أو يوهمني وجود ما لا حقيقة له(٢).

لقد كان اكتشاف العقل لنفسه هو الأساس الذي انطلق منه ديكارت لإثبات العالم؛ ولهذا لا غرابة أن تكون له -في فلسفته كلها- الكلمة العليا والأخيرة. ولا يعني هذا أن الحواس غير جديرةٍ بالثِّقة، فصوابها أكثر من خطئها؛ لكن المقصود أن العقل هو الضابط لما تراه الحواس والمميز بين الصواب والخطأ فيها. يقول ديكارت: حين أُطل من النافذة وأرى -من علٍ- أناسًا في الشارع؛ أقول إنهم بشرٌ، في حين أنني لم أُشاهد غير القبعات والثياب. مَنِ الذي يؤكِّد لي أنهم ليسوا بأشخاص آليين؛ مجرد آلات؟ إنه العقل لا الحس؛ فملكة الحكم هي التي تعينني على فهم ما تراه العين(٣). فكأن الذي يُبصِر ويرى -عند ديكارت- هو العقل، حتى لو تعلق الأمر بالأجسام المتحيزة؛ ولذلك فهو أقدر على الرؤية داخل نفسه أيضًا(٤).

وقد اعتبر ديكارت أن مَلَكة الحكم والفهم -التي رزقنا بها الله تعالى- لا تخطئ، إذا استُعمِلت بمنهجٍ صحيحٍ. لكن ليس للإنسان مثل الكمال الإلهي في الصفات، فهو يخطئ، وليست ملكته العقلية في أقصى درجات الكمال. ثم لا يلبث ديكارت أن يجعل من الإرادة البشرية المصدر الأكبر للخطأ، فإذا كان الإنسان عقلًا وإرادةً،

---

(1) Méditations métaphysiques, 1er méditation, p 49 à 59, et 2 ème méditation.

(2) Méditations métaphysiques, 4ème méditation, p145.

(3) Méditations métaphysiques. 1er méditation, p 75 ; et 6ème méditation p 255, 257.

(4) Méditations métaphysiques. 2ème méditation, p 81.

فإن مجال هذه أوسع، وهي بطبيعتها مُتقلبةٌ ومتفلتةٌ[١]، أما العقل -إذا أحسن استخدامه- فإنه ينتج المعرفة بشكلٍ آليٍّ تقريبًا .[٢]

الفرق بين الشَّكِّيَّة القديمة والشك الديكارتي:

ورغم أن الديكارتية تنطلق من الشك وتبدأ به، إلا أنها -في العُمق- تختلف اختلافًا جوهريًّا عن الشَّكِّيَّة القديمة. وذلك من وجهين أساسيين:

الأول: أن الشك -عند الارتيابيين- لا يشمل روح الإنسان وجميع قدراته، ونادرًا ما وضع هؤلاء العالم الخارجي نفسه موضع الشك، بل إن ديكارت هو مَن فعل ذلك لاحقًا؛ فكان الشك عنده شاملًا وعامًّا يمَس كل شيء. لذا فإن الشاك يجد سعادته وطمأنينة نفسه في هدوء الشك ووقف الحكم[٣].

الثاني: أن الشك اليوناني القديم هو موقفٌ نهائيٌّ من المعرفة، إذ من طبيعة العقل نفسه عجزه عن الإدراك. أما الشك الديكارتي فلم يكن توُّقفًا أملاه الوعي بحدود العقل وقصوره عن بلوغ الحقائق؛ بل كان مرحلةً تهدف إلى تصفية العقل من الأوهام والأخطاء، وتوجيهه الوجهة الصواب. فللارتياب هنا دورٌ محدَّدٌ يتمثل في تحريرنا من المواقف المسبقة، وفصل العقل عن الحواس. ولذلك كان هذا الشك شيئًا إيجابيًّا، حيث اعتبره ديكارت -في البداية- الشيء الوحيد الموجود يقينًا، وبهذا أصبح أساسًا لما بعده من المعارف.

هكذا ينتهي الشك -عند ديكارت- بإعادة الاعتبار للعقل، وربما بأكثر مما يستحقه فعلًا. ولكن هذا لم يمنعه من الاعتراف -في آخر كتابه «التأملات»- بضعف الطبيعة البشرية وقصورها بصفةٍ عامَّةٍ[٤].

---

(1) Méditations métaphysiques. 4ème méditation, p 145.149.163.165.

(2) Article Rationalisme, in : Encyclopaedia Universalis, 19/541.

(3) Le scepticisme philosophique, p 45. Article scepticisme, 20/677.

(4) Méditations métaphysiques, p 259, 261.

سادسا: هويي

أثارت فلسفة ديكارت ردودًا مُتضاربةً، وكان منها آراء الفرنسي هويي. ورغم أن اسم هُويِي (أو أوّي) غير معروفٍ اليوم لأكثر المثقفين، كما أن كتبه غير متداولة؛ إلا أنه يستحق أن تُفرَد له مكانةٌ خاصَّةٌ في تاريخ الشكية. وهذا بفضل كتابه الذي نُشِر سنة ١٧٢٣م: «بحث فلسفي حول ضعف العقل الإنساني».

وقد استفاد هويي في هذا الموضوع من الشكيين القدماء، ومن آباء الكنيسة وعلمائها، ومن ديكارت، ومن غيرهم . ثم أضاف إلى ذلك تفكيره الخاص.

اعتبر هويي أنه لا سبيل للعقل لإدراك كُنْه الأشياء؛ لأن تعريف أمرٍ ما يكون بالجنس والنوع، والجنس نفسه يحتاج إلى تعريفٍ، وهكذا يتسلسل البحث إلى غير نهايةٍ. والقياس لا ينفع هنا؛ لأنه يدور في حلقةٍ مفرغةٍ. كما أن البداهة ليست معيارًا للحقيقة، خلافًا لما يقوله ديكارت؛ لأنها لا تبدو كذلك لكل واحدٍ. وحتى لو عرفنا حقيقةً ما، لم نستفد من ذلك كبير فائدةٍ؛ لأن الأشياء لا تثبت على حالٍ، بل هي في تغيُّرٍ دائمٍ. ثم إن كل الأشياء ترتبط فيما بينها في سلسلةٍ لا تنتهي، من الأسباب والآثار؛ يستحيل أن نُمسِك بطرفيها.

إن عجز الإنسان عن معرفة الحقيقة يقينًا، هي صفةٌ ذاتيّةٌ وأصيلةٌ للنوع البشري، ولهذا انتهى فلاسفةٌ كبارٌ إلى الوقوف عند الشك.

لكن لا بأس في الحياة العملية بالاستناد على الآراء الراجحة أو التي تحتمل الصحة، ومن ثَمَّ كان العلم مشروعًا. إنما في موضوع الألوهية، لا يمكن أن يكتفي الإنسان بالظنون والاحتمالات، فهو بحاجةٍ إلى اليقين، وهذا لا سبيل إليه -في هذه القضية أو نحوها- إلا بالإيمان. ولهذا لا يجب أن تكون الغاية الأسمى للشكية هي

الوصول إلى هذه الطمأنينة السلبية التي قال بها بيرون وأتباعه، بل هي إعداد العقل لتلقي الإيمان والاعتقاد، بعد أن تُنزع منه ثقته الزائدة في نفسه[١].

سابعا: باسكال أو المعرفة القلبية

رفض باسكال فلسفة معاصره ديكارت، واعتبره حائرًا عديم الجدوى[٢]. إذ لم يكن باسكال يطمئن إلى دعوى استقلال العقل بالمعرفة، فكان أقرب إلى الشكاك ومونتيني منه إلى ديكارت[٣]. وقد كان باسكال يكره ادعاء الإحاطة بمبادئ أولى تفسر كل شيء، ولا يشذ عن نطاقها شيءٌ؛ إذ العالم مُعقَّدٌ في تركيبه، ولا يمكن معرفة جزءٍ منه دون استحضار سائر الأجزاء، ودون إدراكه في كليته. ولا يمكن التعويل على العادات؛ لأنها تختلف من عصرٍ لعصرٍ ومن شعبٍ لشعبٍ، ولذلك فهي غير مأمونةٍ في شئون العلم. أما الطبيعة -من الطَّبع- فهي أيضًا قد تكون عادةً، أو أول عادة[٤].

إن آخر مدارج العقل في الترقي هي اعترافه بوجود عددٍ لا نهائيٍّ من الأمور الطبيعية التي تتجاوزه، فكيف بشئون ما وراء الطبيعة[٥]. لذلك اعتبر باسكال أن فلسفة بيرون على صواب، وأن الناس -قبل المسيح- لم يكونوا على علمٍ بشيءٍ ولا يقين من شيءٍ؛ بل كانت آراؤهم مجرد تحكُّماتٍ واختياراتٍ عشوائيَّةٍ[٦].

---

(١) لَمَّا كان كتاب هوبي مفقودًا، حتى بكثيرٍ من المكتبات العمومية ناهيك عن الخاصة والتجارية؛ فقد اعتمدت على ملخص «فيردان» له في:

- Le scepticisme philosophique, p 98 à 102

(2) Blaise Pascal : Pensées n° 78, p 45.

(3) Histoire de la philosophie. p 4/159.

(4) Histoire de la philosophie, 4/159-160.

يمكن ترجمة عنوان كتابه ب «الأفكار»، أو «الخواطر

(5) Pensées, n° 267, p 127.

(6) Pensées, n° 432, p 186-187.

إن العقل -عند باسكال- عاجزٌ عن الإجابة علي الأسئلة الكبري التي تخص وجودَ الإنسان. ولا ينفع العقل حتى في موضوع الألوهية؛ بل يخطئ مَن يَودُّ إقناع الناس بوجود الله سبحانه عن طريق التأمل في الطبيعة والكون ومظاهر النظام والإبداع فيها، فهذا الطريق -يقول باسكال- لا ينجح مع المنكرين بهذه الأدلة «الضعيفة»[١]. فوجود الخالق أو عدم وجوده -سبحانه- ووجود الروح في الجسد أو عدمها، وكون العالم مخلوقًا أوْ لا ... كل هذا لا يفهمه العقل المحض، فهذه الاحتمالات متساويةٌ عنده[٢].

إن باسكال يرفض الاستدلال العقلي على قضايا الإيمان، فوَحده القلبُ المقبل على الله بكل صدقٍ وإخلاصٍ هو الذي يصل إليه[٣]. وقد اشتهرت عن باسكال قولته: للقلب أسبابه التي لا يدرك العقل منها شيئًا[٤]. فالقلب هو مَن يشعر بالله تعالى لا العقل، وهذا هو الإيمان؛ أن تجد الخالق بقلبك لا عقلك[٥].

لكن إذا كان باسكال يجعل من الوحي الإلهي المصدر الوحيد لمعرفة مصير الإنسان وغاية وجوده، فإنه في غير ذلك من الأسئلة يحيل على العلم والتجربة[٦]، وقد كان هو نفسه رياضيًّا وفيزيائيًّا ممتازًا.

---

(1) Pensées, n° 242, p116-117.

(2) Pensées, n° 230, p 108.

(3) Pensées, n° 242, p 118.

(4) Pensées, n° 277, p 129.
المقولة في أصلها الفرنسي جميلة، ولا يمكن ترجمة جمالها بدقة، لأن كلمة «Raison» الأولى تعني السبب، والثانية تعني العقل أو القوة المفكرة:
- Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas .
ويمكن ترجمة الجملة إلي: للقلب منطقه الذي لا يفقه العقل منه شيئًا.

(5) Pensées, n° 278, p 129.

(6) Le scepticisme philosophique, p 96-97.

ثامنا؛ لوك: تقدم جديد في فلسفة العقل

يُعتبر كتاب الفيلسوف الإنجليزي جون لوك «حول الفهم البشري»؛ دراسةً محوريةً في الفكر الغربي، بيَّنت حدود العقل الإنساني في تعامله مع الوجود، وعجزه عن معرفة الأسباب الحقيقية لقضايا عديدةٍ[١].

وقد صرح لوك، في مقدمة كتابه هذا؛ بأن غايته من وضعه هي دراسة العقل الإنساني لمعرفة ما يصلح له وما لا يصلح، وإدراك حدوده والمجال الذي لا يمكن له فهمه؛ توفيرًا للجهد الإنساني وإعمالًا للعقل في الميدان الذي يناسبه[٢].

بدأ لوك بإبطال نظرية ديكارت في وجود ما يسمى بـ«الأفكار الفطرية»، أي التي تُولَد مع الإنسان؛ فهي قَبْلِية «المذهب الغريزي»[٣]. فجميع أفكارنا تعود إلى أحد مصدرين: الحس وتجاربه، ثم الفكر؛ أي عمليات العقل الداخلية التي تستند إلى المعطيات الحسية، ثم تصنع منها معلومات أخرى مستقلة عن الحس؛ مثل: الشك، والاعتقاد، والإرادة. فالفكر -إذن- هو وعي الروح بعملياتها المختلفة وكيفياتها. وليس للعقل مصدرٌ ثالثٌ[٤].

ويمكن أن نلاحظ أن المعرفة الإنسانية -في كُليتها- تنتهي إلى الحس. وهنا يطرح لوك سؤالًا: إذا كنَّا نملك -بحسب الرأي الشائع- خمس حواس، وإذا لم يكن شيءٌ يمنع من إمكان أن تكون لمخلوقٍ ما أقل من هذا العدد أو أكثر؛ تُرى كيف يكون حال الإدراك في هذه الحالة، من الزيادة أو النقصان؟![٥]

---

(1) Histoire de la philosophie,4/336-337.

توفي لوك سنة ١٧٠٤، فهو من أهل القرن الـ١٧.

(2) Essai philosophique concernant l'Entendement Humain, p 36 à 41.

(3) Essai philosophique, p 45.

(4) Ibid, p 49 à 51.

(5) Ibid, p 57.

إن العقل الإنساني أسيرٌ لمصدريه: الحِس والفكر. وأصل الفكر هو الحس؛ لذلك فحدُّ المعرفة هو الحس نفسه.

ثم يقسِّم لوك الأفكار إلى نوعين: الأول هو الأفكار البسيطة، وهي الأفكار الواضحة والمتميزة نوعًا ما، والتي لا يمكن تجزئتها إلى أقسامٍ أصغر. والثاني هو ما يتركَّب من هذه الأفكار البسيطة.(١)

وليس للعقل أيُّ دورٍ في إنشاء هذا النوع من الأفكار، فدوره هنا سلبيٌّ يقتصر على التلقِّي والاستقبال. ولا يستطيع العقل -مهما بلغ من السموِّ والدِّقَّة- أن ينشئ فكرةً بسيطةً جديدةً لا تأتي من أحد مصدرين: الحس أو الفكر. ويمثِّل لوك لهذا؛ فيقول: كما أننا لا نستطيع إبداع مادةٍ جديدةٍ من عدم، ولا تدمير أخرى قائمةً تدميرًا تامًّا، بل نملك فقط التفكيك والتركيب؛ كذلك لا نستطيع إبداع أفكارٍ بسيطةٍ جديدةٍ، ولا إعدام تلك التي يتلقاها العقل(٢).

وقد حلَّل لوك مداخل الأفكار البسيطة الأساسية إلى العقل، وحصرها في: الحس الواحد، وأكثر من حسٍّ، والفكر وحده، والفكر والحس معًا. فتكلَّم على هذه الأنواع مبينًا طبيعتها وكيف ينبثق عنها غيرها(٣).

وهذه الأفكار البسيطة هي بمثابة حدودٍ لمعارفنا، فنحن نجهل الطبيعة الحقيقيَّة للأشياء؛ إذ العقل قادرٌ على تصوُّر فكرةٍ بسيطةٍ -حتى السلبية- ولو كان يجهل أصلها أو سببها، تمامًا كالرَّسام الذي يعرف الألوان دون شيءٍ آخر عن طبيعتها العميقة. لهذا يصحُّ أن نقول بأن إنسانًا ما يرى الظلام الحالك؛ ما دامت هذه الفكرة واضحةً ومتميزةً(٤).

---

(1) Ibid, p 55, 129.

(2) Ibid , p 53 à 56.

(3) Ibid , p 58.

(4) Ibid , p 76-77-78.

وقد توصَّل لوك إلى هذه القضية -أعني جهلنا بكُنْه الأشياء- بناءً على دراسته لفكرتي الخصائص والجواهر، فالخصائص نوعان[1]:

أ-خصائص أولية وأصلية، وعلامتها أن نجدها في كل جزءٍ من أجزاء المادة أو مستوًى من مستوياتها؛ كالامتداد، والعدد، والحركة أو السكون، والصلابة، والشكل أو الصورة.

ب-خصائص ثانوية، وهي عبارةٌ عن قدرات المادة على إحداث آثارٍ معيَّنة بشيءٍ آخر؛ فهي إمكانيات تكون نتيجة تراكيب متنوعةٍ للخصائص الأصلية.

إن الخصائص الأولى حقيقيَّةٌ، وأفكارنا تُعبِّر عنها فعلًا، فهي انعكاسٌ صادقٌ لها. أي إن هذه الخصائص تنتمي للأشياء حقيقةً. ثم إننا نظن أننا نعبِّر أيضًا بالخصائص الثانوية عن الأفكار الداخلية، التي تُعبِّر بدورها عن الأشياء في الخارج. وهذا -عند لوك- لا يصحُّ، بل هذه الخصائص الثانية غير حقيقيَّةٍ؛ فهي ذاتيَّةٌ للإنسان، كشعوره بالألم وليس طعام المَنِّ -مثلًا- إذا ضرَّنا في المعدة هو ما يحمل الألم، فهو له خِصيصةٌ؛ إنما هو إحساسنا به بحسب طريقة استعماله، تمامًا كما أن البياض والنعومة لا يُوجدان فعليًّا في هذا المَنِّ[2].

وأخيرًا يقول لوك: ربما استطعنا حصر الأفكار الأصلية التي عنها تنبثق جميع أفكارنا الأخرى في هذه؛ الامتداد، والصلابة، وقابلية الحركة والتحريك، وقابلية التحسس، والوجود، والمدة، والعدد[3].

وهناك مفهومٌ آخر رفضه لوك، واعتبره مجرد فكرةٍ ركَّبها العقل من أفكاره البسيطة حول الخصائص الأولية والثانية. ألا وهو: الجوهر. ولذلك يثير في نفوسنا -حين نذكره- أفكار الخصائص أو الأعراض، ولا نعرف معنى الجوهر في حدِّ ذاته.

---

(1) Essai philosophique , p 79 à 84.

(2) Ibid , p 84 à 91.

(3) Ibid , p 144 à 146.

وحتى إذا عرَّفناه بالصلابة والامتداد، لم نستفد شيئًا، وبقي المفهوم غامضًا ونسبيًّا. ولذلك أحيانًا تكون العلاقات بين الأشياء أوضح من الأشياء ذاتها[1].

ويمتد الغموض أيضًا إلى مفهوم النوع؛ إذ نحن نركِّب الأفكار البسيطة للجواهر لكي نصل إلى أفكار النوع. ثم نقول: خصائص هذا النوع أو ذاك هي الامتداد، والحركة، والقابلية للتأثير، ونحو ذلك. ويستمر الشيء في نفسه مجهولًا[2]. لذلك نحن لا نجهل ما هي الروح بأكثر مما نجهل ما هي المادة أو الجسم. فكلا الأمرين غامضٌ. ولا ينبغي نفي الأول لهذا السبب ، ما دُمنا لم ننف الثاني أيضًا[3].

ومن الطبيعي -بعد هذا البحث في مفاهيم الخصائص والجوهر والنوع- أن ينتهي لوك إلى طرح مشكل اللغة، وهو ما خصص له الكتاب الثالث (حول الكلمات) من دراسته. فبيَّن قصور اللغة عن استيعاب الواقع، وأنها لا تترجم الوجود بقدر ما هي نظامٌ للرموز والعلامات. ولذلك ليس بإمكاننا تعريف الأفكار البسيطة، بل تسميتها فقط. وهذه مشكلة الحد. يعتبر ولوك أنه لا يكفي أن تطلق اسمًا على شيءٍ ما، ثم تضعه في خانته بين الأجناس والأنواع؛ لتعتبر أنك قد أدركت حقيقته[4].

ثم وجد لوك أنه من غير الممكن إقصاء الدِّين من دائرة مصادر المعرفة البشرية؛ لكن يبقى للنظر مجالٌ في كيفية ترتيبه فيها. وهذا ما خصص له عددًا من فصول الكتاب الرابع: في المعرفة. إذ من المهم جدًّا -عند لوك- أن نعرف حدود كلٍّ من العقل والإيمان؛ لإنقاذهما معًا.

---

(1) Ibid , p 148-149,161.

(2) Ibid , p 149-150.

(3) Ibid , p 154.

(4) Ibid , p 165 à 169.

- وانظر تفصيلاً أكثر في مبحث «اللغة والوجود»، في كتابي هذا.

وقد لاحظ هذا الفيلسوف في البداية أن الوحي الإلهي لا يحدثنا أبدًا عن أمر لا نملك عنه أي فكرةٍ ولا أدنى معرفةٍ؛ أي لا يخاطبنا بما يتسامى تمامًا عن العقل المدرِك. لذلك يقرر لوك أنه لا يمكن أن نعترف بأن من هذا الوحي ما يناقض العقل بوضوحٍ، فالمستحيل عقلًا ليس منه، بل إن العقل هو أداتنا لفهم الوحي. وذلك لأن الكمال الإلهي يقتضي أن يوافق الوحيُ العقلَ اليقيني؛ لأن العقل أيضًا من خلق الله تعالى، ومُحال أن يُوحي إلينا الرب بما يُناقض ما خلق. فالعقل وحيٌ طبيعيٌّ، والوحي عقلٌ طبيعيٌّ، ولا بد منهما معًا[1].

لكن تُوجَد أمورٌ كثيرةٌ لا نعرف عنها شيئًا، أو ما نعرفه منها قليلٌ وغامضٌ، وبعضها يتعلق بأحداثٍ مرَّت في غابر الزمان، أو هي آتيةٌ في المستقبل. من هذا مثلًا عقيدة بعث الأموات في الآخرة. فالواجب في هذه الشئون وأمثالها هو الإيمان؛ فهذا نطاق الوحي ومجاله، ولذلك نرجع فيه إليه. ولذلك ، فإن الوحي يُقَدَّم على العقل في الأمور المحتملة أو الممكنة، حتى إننا نقدِّم الاحتمال الأضعف عقلًا إذا قرره الوحي، على الاحتمال الأقوى[2].

إن لوك يحاول التوفيق بين العقل والوحي، لكنه -إلى حدٍّ ما، لا مطلقًا- يقدم الأول على الثاني. وهو بصفةٍ عامَّةٍ يعتبر أنه لا يجدر بنا إقصاء العقل تمامًا من مجال الدين، وإلا سقطنا في التعصُّب وأنواع من الاعتقادات أو الممارسات الشاذة. وذلك حال الذي يأكل خبزًا ويعتقد أنه لحمٌ بشريٌّ؛ بحسب عقيدة بعض المسيحيين التي تُعرَف ب «تحول القربان»[3].

---

(1) Essai philosophique, p 174 et après.

- لأبي حامدٍ الغزاليِّ كلامٌ يشبه كثيرًا هذا الذي ذكره لوك، وذلك في عددٍ من كتبه مثل: إحياء علوم الدين ٣/ ١٩. الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣-٤، ١٣٢-١٣٣. ويمكن عقد مقارنةٍ بين هذين الفيلسوفين، كما عُقدت بين الغزالي من جهةٍ، وكلٍّ من ديفيد هيوم وديكارت من جهةٍ أخرى.

(2) Ibid , p 183-184.

(3) Ibid , p 187,216.

وينفعنا العقل في أمرٍ آخر؛ وهو تقييم مصدر المعرفة الدِّينيَّة، وهل هو وحيٌ فعلًا أم لا؟ فالعقل هو الذي يحدِّد ما إذا كانت هذه المعارف من الله تعالى أم لا. ولهذا أنكر لوك أن يكون التصوف مصدرًا معرفيًّا، وهو يعني به تلقي الإنسان للمعرفة من السماء مباشرةً. وسبب اعتقاد البعض في تمتعهم بهذه المعرفة هو الغرور والرغبة في التميز عن سائر الناس. وذلك لأن السؤال الأساس هنا هو: كيف أُدرِك أن ما أتلقاه مصدره إلهي؟[١]

وقد ختم لوك كتابه بفصلٍ خصصه لأسباب الخطأ في العلوم. وهذا البحث هو في الواقع أقرب إلى علم اجتماع المعرفة منه إلى نظرية المعرفة؛ لأنه يتحدث عن أسبابٍ لا تتعلق بمنهاج العلم في حدِّ ذاته، بقدر ما تتعلق بظروف المعرفة من النواحي النفسية والاجتماعية. فليس لدي أكثر الناس وقتٍ يسمح لهم بالبحث، بل أحيانا لا يود الإنسان أن يكتشف ما يخالف معتقداته، ولذلك فنحن نؤمن بسهولةٍ أكبر في الأشياء التي نحبها ونميل إليها. ثم هناك الضغوط والحدود والممنوعات من كل نوعٍ، والتي تفرض علينا اتباع السائد، ناهيك عن آثار العادة والتربية والمحيط العائلي. ويخلص لوك أخيرًا إلى أنه من الصعب جدًّا أن يكون العقل موضوعيًّا تمامًا وعلى الدَّوام[٢].

تاسعا: فلاسفة الأنوار

ورث الجدل الفلسفي في القرن الثامن عشر مشكلة الرؤية أو الإحساس بالعالم الخارجي عن القرن السابق عليه؛ حيث اهتمَّت فلسفات ديكارت وبركلي وهيوم، وغيرهم؛ بهذه المشكلة[٣].

---

(1) Essai philosophique , p 188 et aprés .

(2) Ibid , p 205 et aprés.

(3) Article : Scepticisme, 20/678.

وقد اهتم فلاسفة الأنوار بهذا الموضوع، و بقضية أصل المعرفة بصفةٍ عامَّةٍ؛ لكن ضمن إطارٍ يُقصي الميتافيزيقيا من دائرة بحثه. ولذلك تعتبر فلسفة الأنوار – من الناحية النظرية– فلسفة معرفة[1].

لكن موقف التنويريين الفرنسيين من العقل، وقدراته وحدوده؛ موقفٌ مزدوجٌ، بل ربما كان متناقضًا. فقد استعان هؤلاء بالارتيابية القديمة ورددوا حججها ونظراتها، وذلك ضمن صراعهم مع الفلسفات الميتافيزيقية التقليدية، بما فيها الأنساق الكبرى للقرن السابع عشر. فبينوا بدورهم عجز العقل عن فهم كثيرٍ من أسرار الوجود، ومنها -عند فولتير- طبيعة الروح ومكونات المادة، و-عند ديدرو- مشكلة الحرية والقدر. لكن التنويريين في قضايا أخرى، فكرية واجتماعية وأخلاقية وسياسية؛ يثقون في العقل ثقةً مطلقةً، فيُعلُون من شأنه ويرفعونه إلى رُتبة المطلق. وهم يستخدمون هذا العقل سلاحًا ضد المعتقدات الدِّينيَّة -أو بعضها- التي يعتبرونها خرافةً وطيرة، وهذا يخالف الشَّكِّيَّة المعروفة؛ والتي لا تنفي الدين، كما لا تثبته[2].

فكأن العقل -بين يدي فلاسفة الأنوار- عقلان: عقلٌ محدودٌ إذا تعلق الأمر بالفلسفات الميتافيزيقية، وآخر مُطلق حين يتعلق الخلاف بالكنيسة وما تدين به.

وبالنسبة لفولتير؛ تعتبر روايته الفلسفية «الساذج» خير ما يكشف عن إحساسه بأزمة العقل تجاه كثيرٍ من أسئلة الحياة. لقد أراد هذا المفكر أن يتهكم بنظرية الألماني ليبنتز بأن عالمنا أفضل العوالم الممكنة، فتخيل قصة الخادم الساذج الذي يعتقد بأن كل شيءٍ يسير على ما يُرام. لكن أحداث الحياة وتقلباتها التي لا تنتهي ما لبثت أن رمت به بئيسًا في إستانبول؛ حيث يسأل درويشًا تركيًّا عن أصل الشر، فيوصيه

(1) Article: Philosophie des Lumières, 14/75.

(2) Le scepticisme philosophique, p 104, 129 à 133.

بالصَّمت، وينصحه بأن يعمل ويعمل، دون أن يفكر؛ فهذا وحده ما يجعل الحياة محتملة. وبذلك تنتهي الرواية(١). إن فولتير في روايته هذه -ربما من غير قصدٍ- قد سخر من العقل وضعفه أكثر مما سخر من فلسفة ليبنتز. فهذا هو الانطباع الذي يخرج به قارئ الرواية.

أما ديدرو فقد تخيل حوارًا مطولًا بين الخادم جاك، الجبري الذي لا يبالي بشيء؛ والمؤمن بأن قدرًا غامضًا يُهيمن على الكون، وبين سيده الذي يعتقد أنه يتحكم جيدًا في مصيره. وتتخلل هذا الحوار أحداثٌ كثيرةٌ وحكاياتٌ صغيرةٌ، لكنه -بالأساس- حوارٌ فلسفيٌّ في قالبٍ قصصيٍّ مُبسطٍ.

والملاحظة البارزة لقارئ هذه «الرواية» هي أنها تكشف عن مبلغ اضطراب ديدرو تجاه مشكلة الحرية والعلِّية، وغيرها من قضايا الوجود الإنساني. فهو واعٍ بتعقُّدها وغير قادرٍ على حلِّها، ولذلك كانت الرواية اعترافًا فعليًّا بقصور العقل في مواجهته لإشكالاتٍ فوق طاقته. وبهذا لا تختلف نهاية رواية «جاك الجبري» عن نهاية «الساذج».(٢)

عاشرا: هيوم يدشن الشكية الحديثة

إذا كان الشك عند ديكارت مُنطلقًا مؤقتًا فقط ينتهي بتثبيت الحقيقة، فإنه غَدَا مع هيوم واقعًا قائمًا لا حلَّ له.

لقد درس هذا الفيلسوف الاسكتلندي طبيعة الإدراك الإنساني، فوجده على نوعين: الأفكار، والانطباعات، والأولى نسخ لاحقةٌ للثانية؛ لذلك فهي أضعف.

---

(1) Voltaire: Candide, ou l'optimisme.

(2) Denis Diderot: Jacques le fataliste.
الجدير بالذكر أن هذين العملين- لكلٍّ من فولتير وديدرو- يندرجان ضمن ما يُطلِق عليه النُّقَّاد: الرواية -أو القصة- الفلسفية.

وهذه جميعًا مصدرها مشتركٌ هو الحس والتجارب، وأشد أفكارنا تجريدًا تأتي عن طريق التجربة الحسية. ويعني هيوم بالحواس: الخمسة المعروفة ويسميها حواسَّ خارجيةً، وأنواع التفكير في عمليات العقل، وهي الحواس الداخلية[1].

أما مواضيع هذه الإدراكات؛ فقسمان:
أ- الروابط والعلاقات بين الأفكار، ومن هذا الباب قضايا العقل؛ كالرياضيات.
ب- الأحداث والوقائع، وهذه مصدرها التجربة لا العقل[2].

هنا تساءل هيوم عن العلاقة السببية وموقعها من أقسام الإدراك البشري، فلاحظ أنه ليس في العقل ما يُجوِّز أو ينفي هذه العلاقة أو تلك، فنحن لو شاهدنا -لأول مرَّةٍ- كرة تلتقي بأخرى وتدفعها؛ لا نكون قادرين على تصور علاقة السبب بالأثر بينهما، بل وحده تكرار هذه التجربة الذي يعلمنا ذلك. في حين بإمكاننا استخلاص كل الخصائص الهندسية من دائرةٍ واحدةٍ دون الحاجة إلى فحص عددٍ كبيرٍ منها. وتفسير هذا الفرق أن مصدر المعرفة الأولى هو العادة والتجربة، ومصدر الثانية هو العقل. ولذلك فالعلاقة السببية عادية لا عقلية[3] .

لكن من طبيعة الإنسان أن يعتقد أن الظواهر التي اعتادها ضرورية الوقوع، ومن ثَمَّ فهي عقليَّةٌ. وهذا فِعلُ العادة؛ فهي تستر جهلنا الطبيعي بحقائق الأمور[4]. ولذلك لا يثق هيوم كثيرًا في العقل، إذ توجد تناقُضات كثيرة -حتى في العلوم- وهي «تعلم العقل أن يحذر من نفسه ومن الميدان الذي يسير فيه. إن العقل يرى النور الكامل الذي يُضيء بعض الأمكنة، لكن هذا النور يتجاور مع الظلمة الأشد عتمةً. وبينهما تجد العقل مُرتبكًا ومفتونًا، بحيث لا يستطيع أن يقرِّر شيئًا ما بيقينٍ

(1) Enquête sur l'entendement humain , section II, p 52 à 57 , 108

(2) Enquête , p 40.

(3) Enquête, p 89, 110...

(4) Enquête , p 73-74.

وثقةٍ حول موضوعٍ واحدٍ إلا بمشقة»[١]. لكن قدر الإنسان -يقول هيوم- هو أنه مدعوٌّ للتفكير والعمل، حتى وهو لا يعرف كيف يُفكِّر ولا يفهم كيف يعمل[٢].

هكذا تؤرق العقل الإنساني ألغازٌ ليس لها حلٌّ؛ مثل أصل وجود الشر في العالم، والعلاقة بين الإرادة الإلهية والحرية الإنسانية، واتحاد الروح -هذا الجوهر السامي- بالجسد، وهو مادَّةٌ صلبةٌ.[٣] وربما كان للأشياء أسبابٌ أخرى غير ما نراه في الظاهر، ولهذا لا تجد أحدًا -يُعتدُّ به- يدَّعي معرفة العلة النهائية لحدثٍ ما، ويبدو أن مفاهيم مثل الجاذبية والتناغُم الداخلي وأمثالها، هي أبعد المبادئ عن إمكان تفسير ما حولنا. وبذلك فالطبيعة لا تكشف لنا عن أسرارها العميقة[٤]. ويدعو هيوم الفلاسفة الذين يسعون لاستكشاف أسرار الروح والعقل والإرادة، ولا يصلون إلى شيءٍ؛ يدعوهم إلى الاهتمام بمشكلةٍ أبسط، وهي دراسة المادة والأجسام، فلو قدروا على إثبات السببية فيها واكتشاف أسرارها؛ جاز لهم الانتقال إلى غيرها[٥].

لكن ماذا علينا أن نفعل ؟

إن الشَّكِّيَّة -يقول هيوم- تفيدنا في الجواب عن هذا السؤال؛ فهي تعلِّمنا أن نوجه عقولنا إلى بحث المواضيع القريبة والممكنة، لا القضايا المشكلة البعيدة، كأصل العالم مثلا[٦]. أي علينا أن نقتصر على دراسة الظواهر، ولا يجوز أن نفترض وجود شيءٍ وراءها. لقد دفع هيوم بمنطق بركلي إلى النهاية، فنفى الروح كما نفى سلفُه المادة. وبهذا دشن هيوم ظاهريةً مطلقةً لا حدود لها[٧].

---

(1) Enquête , p 213.

(2) Enquête , p 217.

(3) Enquête , p 111, 152-153.

(4) Enquête , p 75 à 79.

(5) Enquête , p 142.

(6) Enquête , p 218-219.

(7) Le scepticisme philosophique , p 110-111.

وفي عالم الظواهر تكون التجربة هي الأصل والحَكم، وكلُّ شيءٍ في هذا العالم جائز. وحدها التجربة تعلمنا ما هو واقعٌ وما هو غير واقعٍ، من الدائرة اللانهائية للممكنات. إذ لا يستحيل عقلًا أن تُطفئ الحصاةُ الشمس، ولا أن يُسيِّر الإنسانُ الكواكب بمجرَّد رغبته، فكل شيءٍ يمكن أن يكون سببًا لأيِّ شيءٍ[١]. إن المستحيل هو التناقض العقلي فقط[٢]. لكن هيوم -البراغماتي- لم يرد الاطراد بمنطقه إلى النهاية، فتوقف في كل شيءٍ تاركًا حكمه مُعلقًا، إذ فلسفته لا تسعى إلى إثبات استحالة المعرفة، بقدر ما تسعي إلى بيان حدودها ومجالاتها[٣].

وهنا سؤالٌ: كيف لنا أن نميّز القضايا القريبة منا والتي يجب أن نخصها بالدراسة، من القضايا البعيدة والعلل الأولى التي يعجز العقل عن حلِّ إشكالاتها؟ لقد اختار هيوم أن يختم كتابه بالجواب عن هذا السؤال؛ فجعل مقياس العلوم التي ينبغي دراستها هو قابليتها للحساب، فكل ما هو كميٌّ ذو عددٍ؛ يُدرَّس. وما لا يخضع للحساب الكمي يُقصى من دائرة الاهتمام، بل حقه أن يحرق بالنار. بهذا الطريق تحذف الميتافيزيقيا السكولائية (المدرسية) مثلًا من العلوم المشروعة[٤].

إن هذه النظرة إلى المعرفة من أهم خصائص الفكر الغربي . فقد أصبح العلم- في ظل الحضارة الحديثة- علمًا كميًّا، أقصى الكيف من دائرة درسه. وبهذا مهَّد هيوم الطريق لأوجست كونت وفلسفته الوضعية، وفي الوقت نفسه استفز الألماني كانط الذي كانت فلسفته -إلى حدٍّ كبيرٍ- ردَّ فعلٍ لآراء هيوم.

---

(1) Enquête , p 40, 221.

(2) Enquête, p 40, 81.

(3) Le scepticisme philosophique . p 115.

(4) Enquête, p 222.

حادي عشر: الوضعية والبراغماتية

كان هذان المذهبان الفلسفيان -إلى حدٍّ كبيرٍ- عبارةً عن محاولة تجاوز مشكلة صعوبة إدراك الحقائق -أو استحالته- بالعقل. لذلك دعت الوضعية إلى عدم الاعتداد إلا بالأشياء التي تقع تحت الحواس. وكلُّ قضيةٍ ليس موضوعها حدثًا محددًا، ولا تتكلم عن حدثٍ ما؛ فهي عند أوجست كونت -مؤسس المدرسة- مُقصاةٌ من دائرة البحث العلمي[1]. لذلك لا يهتم كونت إلا بالوقائع، بغرض اكتشاف علاقاتٍ ثابتةٍ في بعضها مع بعضٍ. فلا وجود لعلمٍ يصل بنا إلى أسس الأشياء، أي نوعٍ من «علم العلوم». ولذلك رفض كونت البحث المنطقي الخالص[2].

لقد تراجعت الوضعية عن محاولة اكتشاف الأسباب البعيدة والحقيقية للأشياء، وصرَّح هكسلي (المتوفى سنة ١٨٩٥م) بأننا لا نعرف شيئًا، وسوف لن نعرف شيئًا أيضًا.

وفي هذا الجانب تلتقي الوضعية مع الشكية؛ في تقرير عدم قدرة الإنسان على فهم الأشياء في ذاتها، ولذا اقتصر الوضعيون على دراسة العلاقات القائمة بينها. ثم ينتهي التشابُه بين المذهبين هنا؛ لأن الوضعية تكون دوغماطيقية بنفيها لأي عالمٍ آخر غير المادي الملموس، وبثقتها المتطرفة في العلم وإمكانياته. وهذا بعيدٌ عن التوقُّف الارتيابي العام[3].

أما البراغماتية فهي -إلى حدٍّ كبيرٍ- جوابٌ آخر لسؤال حدود العقل؛ فهي -أيضًا- تريد أن تتجاوز الجدل الفلسفي عن ماهية الحقيقة، فاعتبرت أن أمرًا ما يُعدُّ حقيقةً إذا كان يؤدي فعلًا إلى الآثار التي ننتظرها منه. وهذا الموقف أملته صعوبة

---

(1) Article: Positivisme, In: Encyclopaedia Universalis, 18/804.

(2) Article: Positivisme, 18/804-806.

(3) Le scepticisme philosophique, p 138.

تحديد ما هي الحقيقة أو ما هو الواقع، فهو يندرج في سياق تراجع الفلسفة عن ادِّعاء الوصول إلى الحقائق، والاعتراف بأن هذا يتجاوز عقولنا[1].

ولذلك يمكن أن نفهم لماذا دافع جيمس عن التجربة الروحانية كالتصوف، بل حتى عن الروحية الحديثة أو استحضار الأرواح. فما دامت هذه الأمور تحقق هدفًا وتملأ فراغًا في الإنسان؛ فهي حقيقةٌ[2].

إن ظهور كلًّا من الوضعية والبراغماتية في آخر القرن التاسع عشر؛ يشكل تطورًا طبيعيًّا في تاريخ التفكير الغربي حول العقل، لأن فلسفات هيوم وكانط -بالخصوص- حوَّلت الشك في إمكان إدراك كُنْه الأشياء إلى يقينٍ مستقرٍّ، فكان من المتوقع ظهور آراء تقترح على العقل مجالات أخرى للبحث والتفهُّم غير ما فُقد فيه الأمل.

ثاني عشر: كانط والفلسفة النقدية

الكانطية من أهم فلسفات حدود العقل في الفكر الغربي، إن لم تكن أهمها على الإطلاق؛ فهي تُقرِّر هذه الحدود وتبحث فيها وتُعَلِّلها.

لكن النقد الكبير الذي وجَّهه كانط للعقل لا يمنع من اعتبار الفلسفة الكانطية عقلانيةً، ما دامت تبحث في طبيعة العقل وحدوده وأشكال اشتغاله[3].

١ - نظرية المعرفة الكانطية:

تبدأ كل معرفةٍ بشريَّةٍ عند كانط بالحدوس الحسية، ثم تنتقل منها إلى المفاهيم أو التصورات الذهنية، لكي تصل في النهاية إلى الأفكار أو المبادئ العقلية.

---

(1) Histoire de la philosophie, 7/156.

(2) Histoire de la philosophie, 7/161.

(3) Article: Rationalisme, 19/541. in : Encyclopaedia Universalis.

وهذه العناصر الثلاثة تقابل قوى الروح الإنسانية الثلاث، وهي على التعاقُب: الحواس، والذهن، والعقل. وكل قوة تمثل مبادئ وحدة وترابط، أي أنها عبارةٌ عن وظيفةٍ تأليفيَّةٍ محضةٍ.

وتبدأ أولى مراحل هذا التأليف أو التركيب -عند كانط- بالحواس، التي تستقبل المعطيات الخارجية الكثيرة والمتناثرة من عالم التجربة، ويسميها كانط بالحدوس الحسية. ثم إن هذه الملكة تفرض على هذه الحدوس المشتتة أولى صور الوحدة والتأليف، وهما صورتا الزمان والمكان. وليس لهاتين الصورتين وجودٌ حقيقيٌّ، بل نحن نُسقطهما على الأشياء لكي ننظم بهما مجموع التجارب التي نلاحظها؛ فننظر إليها من خلال صورتي الزمان والمكان، فهما لذلك قَبْليتان[1].

وهكذا نفهم لماذا تحتل التجربة -بمعنى مجموع معارفنا الحياتية المباشرة - أهميةً كبيرةً في فلسفة كانط. فالتجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف. أما صور الحواس فأشبه ما تكون بالقوالب الفارغة التي لا يصبح لها معنًى إلا إذا استوعبت الحدوس الآتية من عالم التجارب. وهذا لا يمنع من أن يكون لهاتين الصورتين دورٌ إيجابيٌّ؛ لأنهما تنظمان وترتبان هذه الحدوس[2].

وحين يتحوّل المعطى الحسي إلى حدس، فإنه يصبح ظاهرةً. والظاهرة -عند كانط- هي «الشيء كما يبدو لنا». وهنا يأتي دور ملكة الذهن -أو الفهم- التي تفرض على الظواهر المبعثرة درجةً أعلى من الوحدة والتأليف بفضل أحكامٍ تُسمَّى بـ «المقولات»، وهي عبارةٌ عن بنياتٍ ذهنيَّةٍ سابقةٍ على كل تجربةٍ، وهي شروطٌ ذاتيَّةٌ للفكر. ولذلك فنحن نبصر الأشياء في الخارج -أو نحس بها- في إطارٍ من

(1) Pour connaître la pensée de Kant, p 34 à 36.

(٢) راجع: كانت، زكريا إبراهيم، ص ٤٧-٤٨، ٢٤٥.

هذه المقولات التي أصبحت نوعًا من النظارات الباطنية، التي تفرض نفسها على الظواهر الخارجية[1].

لكن هذه المقولات الأولية -وإن تعالَت على التجربة وسبقتها- إلا أنه لا يمكن تطبيقها خارج نطاق التجربة[2]. ولذلك كان الفرق بين المقولات وصور الحواس هو أن الأولى مبادئ ذهنيةٌ مجردةٌ ومستقلةٌ عن التجربة، بينما الثانية ترتد إلى الإدراك الحسي الخالص[3].

وإذا كان الذهن في حاجةٍ إلى المقولات من أجل تحقيق وحدة التجربة، فإن العقل في حاجةٍ إلى الأفكار لتحقيق وحدة المقولات . فللأفكار إذن وظيفةٌ تأليفيَّةٌ مهمَّةٌ لتوحيد جميع مفاهيم الذهن[4].

إن عمل العقل لا ينصبُّ مطلقًا على التجربة والحسِّ، فموضوعه هو الذهن ومقولاته، ومهمَّته إضفاء وحدةٍ أوليَّةٍ على المعارف المتنوعة التي يمدنا بها الذهن، عن طريق بعض المعاني أو الأفكار التي هي عبارةٌ عن مبادئ عقليةٍ محضةٍ. ولذلك بينما يحقق لنا الذهن وحدة في التجربة، نجد أن العقل يحقق لنا وحدةً عقليَّةً صرفةً. وأداته في ذلك هو الاستدلال والقياس[5].

---

(1) La pensée de Kant, p 43 à 45

كانت، ص ٦٣ إلى ٦٥

ومن هذه المقولات مثلًا: الوحدة والكثرة ، والإيجاب ، والعلاقة السببية، والإمكان ، والضرورة. وبهذا تعرف أن المقولات الكانطية ليست تمامًا ما يسميه بعض الفلاسفة بالأفكار الفطرية؛ لأن هذه المقولات شروطٌ قائمةٌ بالذهن للتفكير، بينما الأفكار الفطرية معارف جاهزةٌ ومعطاةٌ للعقل. راجع: كانت، زكريا إبراهيم، ص ٤٨ .

(٢) كانت، ص ٧٨ . (اختار زكريا إبراهيم أن يكتب الاسم بالتاء لا الطاء، والأكثر يكتبونه بالطاء؛ لتجنب الالتباس مع فعل كان).

(٣) كانت، ص ٦٥.

(٤) كانت، ص ٨٥، ١١٩.

(٥) كانت، ص ٨٤-٨٥-٨٦.

وقد حدَّد كانط هذه الأفكار في ثلاثةٍ: النفس، والعالم، والله. ففكرة العالم مثلًا هي توحيدٌ لبعض مقولات الذهن حين نطبقها على الكون من حولنا. فهذه الظاهرة -أي الكون- مجرد مقدارٍ متحيِّزٍ أو مركَّب في المكان والزمان، من وجهة نظر مقولة الكم. والعقل ينتهي هنا إلى فكرة وجود مقدارٍ للعالم محددٍ زمانًا ومكانًا. ومن حيث الكيف فالظاهرة حالةٌ لمادَّةٍ مُعيَّنةٍ تشغل موضعًا في المكان، أي تقبل القسمة، لكن من طبيعة العقل أن ينتهي إلى فكرة العنصر البسيط. ثم هي -من حيث الإضافة- مجرد معلولٍ، ولا بد للعقل أن يرقى إلى العلة الأولى. وهكذا يصل العقل بتوحيد هذه المقولات إلى فكرةٍ عقليَّةٍ أعلى؛ هي: العالم[1].

٢- العقل الأسير:

تبدو أصالة كانط في أنه لم يقتصر على بيان قصور العقل بمختلف الطرق والأدلة، بل حاول أن يُبَرهِن على أن من طبيعة العقل البشري نفسه؛ العجز عن إدراك الوجود في ذاته أو كُنْهه[2].

لقد أثبت هذا الفيلسوف أن الفكر يتوسط دائمًا بين الشيء من جهةٍ، وبيننا نحن من جهةٍ أخرى. ولذلك فرَّق كانط بين الأشياء في ذاتها والأشياء في ظاهرها، وبيَّن أن العقل غير قادرٍ على إدراك الأولى لأنه محكومٌ بالتجربة ومحدودٌ بحدودها، ولا يستطيع بحث موضوعٍ يتعالى تمامًا على التجربة. ثم حتى في موضوعات الإدراك الحِسِّي يتحدد عمل الذهن بالمقولات والصور، وهي كما تسمح بتوحيد الظواهر ثم تعقُّلها، بحيث لا يمكن إدراك العالم بدونها؛ فإنها -من جهةٍ أخرى- تفرض على الإنسان أن يرى التجارب على نحوٍ محدد ومُعيَّن. فهي قوالب وأُطُر تدفع المعرفة في اتجاهاتٍ مرسومةٍ سلفًا، بحيث لو فرضنا أنها تغيرَّت لتغيَّر معها إحساسنا بالوجود. فهي أشبه بالنظارات التي تفرض على الأشياء أشكالًا خاصَّةً. ولذلك يقول كانط:

---

(١) كانت، ص ٩٢-٩٣.

(2) Le scepticisme philosophique, p 117.

أستطيع أن أصف كيف يبدو لي العالم، لكنني لا أستطيع أن أصفه كما هو في الواقع[1].

وقد اعتبر الفيلسوف الألماني شوبنهاور أن «اكتشاف» كانط لعالم الظواهر، وتفرقته عن عالم الأشياء؛ هي أكبر خدمةٍ أسداها أستاذه للفكر الفلسفي[2]. وهذا سبب اعتبار كانط عجزَ الإنسان عن إدراك الأشياء في حقيقتها أمرًا نهائيًّا، لا تغيره التجربة مهما تقدمت؛ لأنها أبدًا محدودةٌ بالصور والمقولات ومشروطةٌ بهما[3]. لكن مثالية كانط هذه تختلف عن المثالية الذاتية التي تعتبر أن الأشياء مجرد أوهامٍ محضةٍ. إذ يعترف كانط بوجودها الحقيقي والمستقل، لكن تبقى طبيعتها الدفينة مجهولةً لدينا تمامًا. ولا ضرر في هذا؛ لأننا لا نحتاج إلى التعرُّف على ماهية الشيء، ما دمنا لا نلقاه في التجربة، وما دام موضوع كل تجربة ظاهر بالضرورة[4]. ولا ينقص هذا من قيمة العلم وإمكان بلوغه اليقين؛ لأن الفكر قادرٌ على تحقيق الموضوعيَّة في دائرة الظواهر[5]. ثم تحول كانط إلى دراسة الميتافيزيقيا، مُعتمدًا في ذلك على نظريته النقدية في المعرفة، فهي أساس آرائه الفلسفية.

٣- فشل الميتافيزيقيا:

لاحظ كانط في البداية أن العقل الإنساني يطرح على نفسه أسئلةً كبيرةً -لا يمكنه تجنبها- تشكِّل ما يُسمَّى بالميتافيزيقيا. لكن، بينما أحرزت كل العلوم نجاحًا كبيرًا في شتى الميادين، نجد أن الميتافيزيقيا لم تستوِ علمًا قائمًا وناضجًا، رغم قِدَم اهتمام الإنسان بمشكلاتها؛ بل ظلت حيث خلفها أرسطو دون أن تتقدم شيئًا. ولقد كانت

---

(١) راجع : كانت، ص ٩٠.

- La pensée de Kant, p 38-39; 51 à 53.
- Le scepticisme philosophique, p120.
- Article: Rationalisme, 19/541.

(٢) كانت، ص ٢٤٣.

(3) La pensée de Kant, p 39.

(٤) كانت، ص ٨٠-٨١.

- La pensée de Kant, p 39

(٥) كانت، ص ٢٥٩.

هذه الملاحظة المركزية دافعًا لكانط في سعيه نحو فهم الحدود الحقيقية للعقل، ولِمَ أمكن لنا أن نُحَصِّل اليقين في بعض معارفنا الرياضية والفيزيائية، دون أفكارنا الميتافيزيقية[1].

لقد عجزت الميتافيزيقيا عن انتزاع إجماع المفكرين. ورغم أن العقل دأب على إقامة صروح شامخةٍ، إلا أنه لم يُقم مرةً صرحًا واحدًا إلا وأهوى عليه بمعوله الهدَّام[2]. ولَمْ يصمد للنقد أي نسقٍ من الأنساق الميتافيزيقية الكبرى، كتلك التي وضعها أفلاطون وأرسطو وديكارت وفولف وليبنتز، وأضرابهم.

٤- سبب الفشل:

ومصدر الفشل الذي لازم الميتافيزيقيا طِيلة تاريخها -عند كانط- هو تطبيق مقولات الذهن وصوره -التي لا تصلح إلا للتجربة- على مشكلات خارجةً عن نطاق كل تجربةٍ ممكنةٍ. فوجود الله والروح والعالم لا يخضع لأيِّ شكلٍ من الحدس الحسي، ولا تُوجد له ظواهر تدخل تحت التعقّل. وحين يبحث الإنسان هذه القضايا انطلاقًا من أفكاره المسبقة يخطئ ويَتيه؛ لأن هذه المفاهيم لا تنطبق إلا على عالم الظواهر لا الأشياء كما هي في نفسها. ولذلك فالميتافيزيقيا غير ممكنةٍ بتاتًا كعلمٍ للأشياء في حدِّ ذاتها، وهي -بالأحرى- غير ممكنةٍ كعلمٍ لظواهرها؛ ما دامت قضايا الميتافيزيقيا لا تتمثل لنا في شكل ظواهر أو حدوسٍ حسيَّةٍ[3]. إذ لا يمكن للعقل أن يأتي بيقينٍ واقعيٍّ فيما وراء الطبيعة، بل متى اجتاز الدائرة الحسية عجز وتخبط.

---

(١) كانت، ص ٢١.

- Emile Boutroux: La philosophie de Kant, p 25 à 26

(٢) كانت، ص ١٢٢-١٢٣.

(٣) كانت، ص ٢١، ٨٣، ٨٥.

- La pensée de Kant, p 30, 63, 65.

أنقوم -إذن- بشطب الميتافيزيقيا من دائرة اهتمامات الإنسان، ونلغيها، نظرًا لاستحالتها؟ يجيب كانط بالنفي، وبأن إلغاء هذا الاهتمام من الحياة البشرية هو -بكل بساطةٍ- أمرٌ مستحيلٌ.

٥- النزوع البشري «الفطري» نحو بحث مشكلات الميتافيزيقيا:

كان كانط يؤمن إيمانًا راسخًا بأن الميتافيزيقيا تعبيرٌ عن ميلٍ إنسانيٍّ طبيعيٍّ للاهتمام بما وراء الوجود الملموس، وأنه من المحال على العقل البشري أن يقف غير مكترث بمشكلاتٍ حيويَّةٍ تتعلق بمصير الإنسانية نفسها[١]، فالعقل نزَّاعٌ إلى البحث عن الكمال المعرفي من خلال اكتشاف الأسباب النهائية والبعيدة للأشياء[٢].

وأصل هذا النزوع -عند كانط- هو ملكة العقل؛ فهي المسئولة عن نشأة الوهم الميتافيزيقي. وذلك أن العقل يحاول دائمًا تجاوز نطاق التجربة بحثًا عن الحقيقة المجرّدة التي تُشبع نزوعَه نحو المطلق. خاصَّةً وهو يعلم أنه لا يمكن لأي علم طبيعيٍّ أن يكشف له عن باطن الأشياء. لكن العقل سرعان ما يجد نفسه وجهًا لوجهٍ أمام الحدود النهائية لكل معرفةٍ بشريَّةٍ، فيتطلع إلى معرفة المجهول الذي يمتد فيما وراء تلك الحدود[٣]. إذ «الميتافيزيقيا هي تلك المعرفة التصورية المحضة التي تنبعث من اصطدام العقل بحدوده الخاصَّةِ، وإيمانه بأن التجربة لا يمكن أن تكون هي نهاية لكل معرفةٍ»[٤]. ولهذا كانت الميتافيزيقيا في حقيقتها عبارةً عن «علم حدود المعرفة»[٥].

---

(١) كانت، ص ٢٠، ١٢١-١٢٢، ١٢٨.

(2) La pensée de Kant, p55.

(٣) كانت، ص ٨٤، ٨٦، ١١٦، ١٢٢.

(٤) كانت، ص ١١٦.

(٥) كانت، ص ٣٣.

٦- القضايا ونقائضها:

والخطأ الذي يقع فيه العقل هو أنه يعتبر الأفكار بمثابة موضوعاتٍ قابلةٍ للتجربة، كأنها ظواهر يدركها عن طريق الحس. ثم لا يقنع العقل بأي تفسيرٍ قريبٍ، فينتقل من شرطٍ إلى آخر، وحين يتوقف عن هذا الاسترسال يميل إلى تعليق المشروط على حقيقةٍ كليَّةٍ مستقلَّةٍ. لكن هذه المباحث الميتافيزيقية تُوقِع العقل في متناقضاتٍ يجد نفسه عاجزًا عن حلِّها، فيسقط فريسةً للنزعة الشكِّية[1]. ويسمي كانط هذه التناقضات، بنقائض العقل الخالص؛ ويحددها في أربعةٍ[2]:

أ- للعالم بدايةٌ في الزمان، وهو محدودٌ في المكان. ونقيضها أليس للعالم بدايةٌ ولا حدودٌ.

ب- كل جوهرٍ مركبٌ من أجزاءٍ بسيطةٍ تنتهي إلى أبسط شيءٍ. ونقيضها ألا وجود للبسيط.

ج-لا بد من افتراض عِلِّيةٍ حُرَّةٍ لتفسير ظواهر لا تخضع للعلية الطبيعية. ونقيضها بل كل شيءٍ ضروريٌّ.

د-العالم مرتبطٌ بموجودٍ واجب الوجود، سواءٌ كان منه أو كان علَّة له. ونقيضها إنكار ذلك.

إن هذه القضايا -يقول كانط- إما فوق قدرات العقل بكثيرٍ، وإما دونها بكثيرٍ؛ ولذلك يعجز عن استيعابها. اعتبرْ -مثلًا- أنه ليس للكون بدايةٌ، كيف يمكنك تصور هذه السرمدية، فهذا أكبر من العقل الذي يعجز عن متابعة اللانهائي. ثم اعتبر أن له بدايةً، كيف يمكنك تصورها، وما قبلها، فهذا أصغر من العقل[3]. ومصدر هذه التناقضات وجود عدم تناسب بين كلٍّ من الذهن -أو الفهم- والعقل، فبينما يتأطر الأول بصورتيْ الزمان والمكان وينحصر تعامله مع التجارب

---

(١) كانت، ص ٨٦،٨٨،٩٣.

(٢) التفاصيل في: كانت، ص ٩٤ إلى ٩٧.

- La pensée de Kant, p 56 à 60.

(3) La pensée de Kant, p 58 .

المحسوسة، يميل الثاني إلى رفض هذه الحدود وينزع مباشرةً إلى كلياتٍ متعقلةٍ غير محسوسةٍ[1].

لقد استطاع كانط أن يضع النزعة المتناهية وجهًا لوجهٍ أمام النزعة اللامتناهية، بكل حدةٍ ووضوحٍ. ولاحظ أن النقائض أقرب إلى مواقف الفلاسفة التجريبيين، في حين كانت القضايا أقرب إلى آراء التوكيديين. وإذا كان الفلاسفة القائلون بالنقائض أقرب إلى فهم طبيعة التجربة الإنسانية وحدود العقل البشري، إلا أنهم تجاوزوا معطيات المعرفة القائمة على الظواهر؛ فأصدروا أحكامًا خارجةً عن نطاق التجربة، فأصبحوا هم أيضًا فلاسفةً اعتقاديين يُصرِّحون بما لا يعلمون[2]. ولذلك أكد كانط عدم استطاعة العقل البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقيا، كما أوضح أن هذا العقل لا يستطيع البرهنة على عدم وجود هذه الموضوعات . لقد وجد كانط أن العقل يُبرهن على الشيء وضده بالكفاءة نفسها؛ فآثر أن يكُف عن استخدامه في هذا المجال[3].

٧- مكانة الميتافيزيقيا في النسق الكانطي:

تنتهي الفلسفة النقدية لكانط إلى موضوعها الرئيس الذي هو مشكلة وجود الميتافيزيقيا -أو استحالتها- وشروط ذلك أو أسبابه. لكن كانط لم يقصد إلى هدم الميتافيزيقيا نهائيًّا وبكل أشكالها، فهو شديد الوعي بضرورتها للإنسان، وبأن عالم ما وراء المحسوس هو الذي يفتح بابًا واسعًا للأمل البشري. لكنه انتقد الميتافيزيقيا الدوغمائية، وأوضح أنه ليس لدينا أي حدسٍ عقليٍّ يمكننا بواسطته تأمُّل الحقائق المطلقة، وأن مهمة التجربة الحسية هي إخبارنا بوجود شيءٍ، دون أن تكون قادرةً على إنبائنا بحقيقة هذا الشيء. ولهذا كان أمل كانط هو بناء ميتافيزيقيا سليمةٍ على أسسٍ جديدةٍ ووفق منهجٍ علميٍّ صارمٍ[4].

---

(١) كانت، ص ٩٩.

- La pensée de Kant, p 59.

(٢) كانت، ص ٩٨.

(٣) كانت، ص ١١٦.

(٤) كانت، صفحات ١٥، ٢٠، ٨٣، ١١٤-١١٥.

لكن كيف نؤسس لميتافيزيقيا سليمةٍ إذا كانت موضوعاتها تتعالى على العقل الإنساني وتتجاوزه؟

٨- العقل العملي:

يجيب كانط بأن هذا مجال ملكةٍ إنسانيَّةٍ أخرى غير «العقل الخالص» أو النظري، ملكة يُسميها «العقل العملي»؛ وهو -عنده- ليس سوى ملكة إدراك الحقيقة فيما ينبغي عمله أو يجب. وهذا العقل هو الذي يثبت وجود قضايا الميتافيزيقيا : الخالق، وخلود الروح، والحرية. لكنه إثباتٌ أخلاقيٌّ أكثر منه استدلالي. هكذا وجد كانط أن المعرفة النظرية لا تفي بحاجات الإنسان العمليَّة في واقع الحياة، وأن ذلك يحتاج لعقلٍ آخر[1].

وقد توصل كانط إلى أن الدِّعامة الأساسية للنظام الأخلاقي هي الإرادة الخيِّرة، وهي إرادة الفعل بدافع القيام بالواجب. لكن تحقق هذا الأمر يقتضي التسليم بأفكارٍ أساسيةٍ هي ما يسمى بمصادر العقل العملي، فلا يمكن للإنسان أن يؤدي واجبه إلا إذا كان حرًّا، وهذا السموُّ الخلقي لا يتحقق إلا إذا كانت النفس خالدةً، ثم كل هذا مشروطٌ بوجود كائنٍ أسمى يكون هو خالقُ نظامَيْ الطبيعة والحرِّيَّة وضامنُ توافقهما. أي أن المشكلة الخلقية تستلزم بالضرورة التسليم بصحة الأفكار الثلاثة: وجود الله، وخلود النفس، ووجود نظامين أحدهما عِلِّي ضروري هو الطبيعة، والآخر حرٌّ[2]. وقد لاحظ كانط كيف أن الإنسان لا يحار في معرفة ما هو أخلاقيٌّ وواجبٌ، بل كيف أن قدرته على التمييز الأخلاقي تفوق بكثيرٍ قدرته على الإدراك النظري[3].

---

(١) كانت، ص ٣٩، ١٤٩.

- La pensée de Kant , p 64.

(٢) كانت، ص ١٠٠-١٠١، ١٢٨، ١٣٢ فما بعدها، ١٥٤ إلى ١٥٧ فما بعدها، ١٦٤ فما بعدها.

- La pensée de Kant, p 70 à 73, 94-95.

(3) La pensée de Kant, p 72-73.

٩- خلاصة الكانطية:

تبدو الكانطية -وهي فلسفةٌ كبيرةٌ ومتشعبةٌ- دراسةً شاقَّةً وعميقةً لطبيعة العقل البشري وحدوده. ومن أهم نتائجها أن للعقل مجالًا يستحيل عليه أن يتجاوزه، مهما تقدمت معارفه وتطورت علومه؛ وأن مجال العلم هو الظاهرة وحدها، في حين يتعلق الاعتقاد بالشيء في حد ذاته. ولن يكون بمقدور الإنسان أبدًا أن يصل إلى معرفةٍ مطلقَةٍ. ولذا اعتُبر كانط الهدَّام الأكبر في عالم الفكر.

لكن عَجْز العقل الخالص عن إدراك عالم ما وراء المحسوس ليس نقصًا عند كانط، بل هو شرطٌ ضروريٌّ لقيام الأخلاق، ولو كان الإنسان يطلّع على المطلق مباشرةً لما كان حُرًّا ومختارًا في أفعاله[١].

١٠- على خُطى كانط:

وقد حاول الألماني سيمل أن يقوم -في علمي الاجتماع والتاريخ- بالعمل نفسه الذي قام به كانط بالنسبة لعلوم الطبيعة. فالعالِم لكي يدرك الظاهرة الاجتماعية يضطر إلى أن ينظم رؤيته لها من خلال أنساق ومقولات ونماذج؛ تكون بمثابة أُطُرٍ للفهم ومحدداتٍ له. ثم إن المجتمع - عند سيمل- ليس مجموعًا ثابتًا وقارًّا؛ ولذلك لا تكون المعرفة الاجتماعية مُطلَقةً وعامَّةً؛ بل تكون نسبيَّةً وخاصَّةً ومُتغيرةً. وكل عِلمٍ يضطر إلى انتقاء ظواهر محددةٍ في الوجود، فيدرسها بمفاهيم مُعينةٍ وفي زمانٍ خاصٍّ. فكأن الظاهرة الاجتماعية في كليتها غير قابلةٍ للإدراك؛ ولهذا يتحول علم الاجتماع إلى معرفةٍ بالجزئيات ودراسةٍ لعلاقاتها، دون أن يصل إلى استيعاب الكُلي[٢].

---

(1) La pensée de Kant, p 95.

(2) B. Valade : Introduction aux sciences sociales, p 411 à 416.

ثالث عشر: ما بعد كانط: نهاية الفلسفة؟

بعد كانط، سار كثيرٌ من الفلاسفة على خُطاه، وبرزت معالم مدرسةٍ أضافت إلى الفلسفة النقدية، فظهرت الكانطية، ثم الكانطية الجديدة. واقتنع آخرون أيضًا -ممن لا يُحسبون على الكانطية- بقصور العقل الإنساني وضعف قدراته. تجد ذلك في الأعمال الفلسفية لوليام هاملتون(1)، وفي فكر الفرنسي كورنو -صاحب نظريةٍ مهمَّة في المعرفة-(2) وكذا عند هربرت سبنسر -فيلسوف التطورية- والذي انتهى إلى وجود قوةٍ غيبيَّةٍ عُليا لا يمكن للعقل إدراكها، وسماها اللا مُدرَك أو المجهول (L'inconnaissable)، وبيَّن أن العلم يستطيع درس بعض تمظهُرات هذه القوة، لكنه لن يصل أبدًا إليها في ذاتها، إذ هذا مجال الدين. كذا حاول سبنسر التوفيق بين الأمرين(3).

لكن يُمكننا القول بمقال مؤرخ الفلسفة الفرنسي؛ روفِل: إن الفلسفة انتهت بكانط؛ الذي أوضح في كتابه «نقد العقل الخالص» لماذا لا يمكن أن تقوم الفلسفة. لقد دعا كانط بكل بساطةٍ -وعمقٍ أيضًا- إلى انسحاب الفلسفة التي لم تنجز في ألفي سنةٍ ما أنجزته الفيزياء -وغيرها- في مائة سنةٍ(4). يقول روفِل: عبثًا يحاول الشرَّاح تأويل فلسفة كانط وأنه لم يُنهِ الفلسفة والميتافيزيقيا. لكنهم -في الواقع- إما يجهلون الكانطية أو يتجاهلونها. إن جميع مدارس الميتافيزيقيا لم تستطع إثبات حقيقةٍ واحدةٍ تحظى بالإجماع؛ لأن العقل يتوهَّم الإحاطة بموضوعٍ ما، لمجرد أنه صاغ نظريةً تتعلق به. والدرس الأساس الذي استخلصه كانط من التقدُّم الباهر للفيزياء -منذ نيوتن- هو أن على العقل الإنساني ترك أقيسته واستدلالاته التي قد لا تتطابق مع الواقع الفعلي، والاقتصار على العمل داخل حدود التجربة الممكنة. فالعقل يدخل

---

(1) E. Bréhier: Histoire de la philosophie, 6/114-115.

(2) Histoire de la philosophie, 7/93.

(3) راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٥٨.

- Histoire de la philosophie, 7/24-25.
- Valade: Introduction aux sciences sociales, p 253

(4) J.F , Revel: Histoire de la philosophie occidentale, p 515.

في عالمٍ من الظلمات بمجرد تجاوز حدود ما هو تجريبيٌّ أو قابلٌ للتجربة. وهكذا حصر كانط الفلسفة المقبولة في دراسة آليات المعرفة، أي إن الفلسفة تحولت على يديه إلى بحثٍ في نظرية المعرفة. هذا هو المقصد الأكبر للكانطية، والذي حاول كثيرٌ من المفكرين تجاهله[١].

ويَعتبِر روفِل أن الفلسفة انتهت، ولم تعد قائمةً، بل لا جدوى منها، برغم استمرار وجود فلاسفةٍ هم -في النهاية- مجرد نسخٍ أو صورٍ للأقدمين. وساهم في هذا ظهور علومٍ جديدةٍ استقلّت بدراسة موضوعات كانت تُحسب على الفلسفة الموسوعية؛ كبعض علوم اللغة مثلًا. وهذا لا يعني -يؤكد روفل- أن العالم لم يعد بحاجةٍ إلى أهل الفكر، إذ وجودهم ضروريٌّ وهم موجودون فعلًا؛ لكنهم لم يعودوا من أصحاب الأنساق الفلسفية الكبرى، فهم أقرب إلى عطاء مونتيني ومونتسكيو وتوكفيل، منهم إلى ديكارت أو اسبينوزا أو هيغل[٢].

رابع عشر: من قضايا فلسفة العقل

بعد هذا العرض المختصر لبعض آراء أهم الفلاسفة الغربيين في موضوع العقل وطبيعته وحدوده؛ أنتقل إلى تناول بعض نتائج وآثار هذه الآراء، خاصَّةً تلك التي أثبتت القصور المبدئي للعقل الإنساني.

١- هل يمكن للعقل أن يُفكِّر في نفسه؟

هذا هو السؤال الأول الذي يسبق الخوض في نظريات المعرفة، وهو سؤالٌ غير معتادٍ؛ لأن العقل لا يبدأ بالتفكير في هويته وحدوده وآليات اشتغاله، بل من طبيعته أنه يسرع للكشف عن أسرار الوجود من حوله[٣].

---

(1) Histoire de la philosophie occidentale, p 515 à 517.

(2) Ibid , p 518 à 520.

(3) Le scepticisme philosophique, p 9.

وقد أجاب بعض الفلاسفة عن هذا التساؤل بالنفي، فلا يمكن -عند هوبي مثلًا- أن يكون العقل خِصمًا وحَكَمًا في الوقت نفسه، فيُدين ذاته أو يدافع عنها[(١)]. وكذلك اعتبر الألماني فيشته أنه أملٌ مستحيلٌ أن يفكر العقل في طريقة نشاط العقل، فلا يمكن للعقل أن يجعل من نفسه موضوعًا للبحث والتأمل[(٢)]. ولذلك فالتفكير عمليةٌ تلقائيَّةٌ ومستقلَّةٌ، ولا يضرنا عدمٍ إمكان معرفتها كما لا يمنعنا من التنفس أو الهضم عدم فهمنا لهذه العمليات أو تحكُّمنا فيها.

ورأى كانط غير ذلك، وكاد أن يحصُر الفلسفة كلها في عملية نقدٍ ذاتيٍّ يقوم فيها العقل بالتعرُّف على مداه وحدوده ومضامينه؛ ولذلك لم يكن هذا النقد سوى شكلًا من المحكمة الباطنيَّة التي أراد كانط للعقل أن يَمثُل أمامها؛ لكي يحكم على نفسه بنفسه[(٣)]. وقد رأى بعض النقاد في هذا الأسلوب دليلاً على أن الثقة الطبيعية التي يضعها الإنسان في عقله لم تتزعزع حتى عند كانط ذاته؛ ما دام يستخدم العقل نفسه من أجل البرهنة على عجزه وقصوره[(٤)].

وبين هذا وذاك، يقتصر بعض الفلاسفة -مثل هيوم- على دعوة العقل إلى الحذر من نفسه[(٥)]. لكن هل هذا مبرر للرأي الفلسفي الذي ذهب إلى الإعراض عن المطلق ما دام فوق العقل؟

٢- الإعراض عن المطلق:

أدَّى الوعي الفلسفي الحديث بقصور العقل عن اقتحام كثيرٍ من المجالات؛ إلى صرف الإنسان عن تضييع جهده في هذه الظلمات العميقة التي لم يفلح يومًا في اختراقها . لقد اقتنع هيوم -مثلًا- بأن الإنسان مدعوٌّ إلى التفكير والعمل حتى وهو

(1) Le scepticisme philosophique, p 100.

(2) Histoire de la philosophie , p 7/203.

(٣) كانت، ص ٢٣١-٢٣٢.

(٤) كانت، ص ٢٦٠.

(5) Enquête sur l'entendement humain, p 213.

لا يعرف كيف يفكر ولا كيف يتحرك وينجز شيئًا. وهذا وضعٌ غريبٌ فعلًا، ولكن لا حلَّ له[1].

لهذا اعتبر لوك أن المعارف الوحيدة الجديرة بالاهتمام والثقة هي تلك التي تؤدي بنا إلى تقدُّم عمليٍّ ما. وهنا تكمُن قيمة النظرية الخاصَّة، بخلاف النظريات العامة جدًّا التي لَا تُفيد شيئًا[2]. وكذلك قال هيوم: إن الوعي الشَّكِّي يعلِّمنا أن نُوجِّه عقولنا إلى بحث المواضيع القريبة والممكنة، لا القضايا البعيدة؛ كأصل العالم مثلا[3]. وفي هذا التوجه الجديد، فإن التجربة هي وحدها التي تميز لنا ما هو واقعٌ وما هو غير واقعٍ من الدائرة اللانهائية للممكنات. فلا يستحيل عقلًا أن يتحكم الإنسان في الكوكب بمجرد رغبته النفسية، لكن التجربة هي التي تخبرنا بأن هذا غير واقعٍ[4].

٣- في مشروعية الأسئلة الوجودية الكبرى:

لقد رأى هيوم -وأمثاله- جيدًا أن للعقل حدودًا، وأنه يكون مفيدًا ومُنتجًا حين يَصُبُّ جهوده على القضايا الجزئية والقريبة، وعقيمًا لا يُفيد إذا تعرض للإشكالات الكبرى في الوجود. لكنه تجاوز هذا الطَّوْر ودعا إلى «تدمير» كل كتابٍ لا يقوم على أساس الحساب والكم والتجربة؛ لأنه بهذا لا يحتوي إلا على الأوهام والسفسطة، فنفى كل اهتمامٍ إنسانيٍّ بما لا يخضع للنهج التجريبي[5]. وكذلك اعتبر بعض الوضعيين أن الأسئلة الوجودية الكبري حول الحياة وأصلها، والموت وما بعده، وموقع الإنسان ومصيره؛ هي بكل بساطةٍ تعابير ميتافيزيقية لا معنًى لها، أي أنها لغوٌ غير مشروعٍ[6]. فإذا كان من الأفضل لك -عند هيوم- ألا تنشغل بهذه الأسئلة،

(1) Enquête sur l'entendement humain, section : La philosophie académique ou sceptique, p 217.

(2) Histoire de la philosophie, 4/323.

(3) Enquête ... p 218-219.

(4) Enquête ... p 221.

(5) Enquête, p 222.

(6) Felix Le Dantec : Les limites du connaissable , p 150.
- Article: Philosophies du langage, in Encyclopaedia Universalis, 19/439.

لأنها فوق العقل؛ فإنه -عند الوضعيين المناطقة- لا يجوز لك أن تسأل هكذا أسئلةً؛ لأنه لا معنًى لها من حيث اللغة والمنطق.

ويرد أوستن (J.L.Austin) على هؤلاء بأنه إذا استمر تعبيرٌ ما حيًّا إلى اليوم، فهذا معناه أنه يمتلك -بسبب استعمال الأجيال السابقة له- فعاليةً خاصَّةً في إنتاج الفروق وكشف الروابط؛ ما يجعل الأَوْلى تفهُّم هذا التعبير قبل محاولة تصحيحه(١). ولذلك يعتبر كارناب -أهم رءوس الوضعية الجديدة- أن عدم إمكان تعرفنا على حقيقة الأشياء، واقتصارنا على دراسة الظواهر والقوانين؛ لا ينفي أن الأسئلة الوجودية الكبرى أسئلةٌ مشروعةٌ وصحيحةٌ. لكن العقل التصوري لا يستطيع أن يجيب عنها، ولذلك فهي أسئلةٌ غير وضعيةٍ(٢).

لقد فهم كثيرٌ من المفكرين أنه لا يمكن للإنسان أن يتجنب هذه الأسئلة المهمة؛ يقول هاينمان (Heineman): «إن مشكلات الميتافيزيقيا قد تكون غامضةً، إلا أنها رغم ذلك تظل مشكلات تحتاج إلى إيضاحٍ ومناقشةٍ»(٣). وحين لاحظ هؤلاء المفكرون عقم الميتافيزيقيا لجأوا إلى الدِّين طلبًا للجواب.

ولذلك يُفرِّق كثيرٌ من الفلاسفة بين الدين والميتافيزيقيا؛ كما فعل الأستاذ زكي نجيب محمود رحمه الله في كتابه: «خرافة الميتافيزيقيا». أما راسل -الفيلسوف المنطقي الكبير- فقد انتهى إلى الاعتراف بوجود قضايا صحيحةٍ وحقيقيَّةٍ لا يُمكن اختبارها أو البرهنة عليها(٤)؛ وبهذا الإقرار تنهار قاعدة: كل ما لا يمكنني إثباته فهو غير موجودٍ، إما بالنسبة إليَّ، أو مُطلقًا.

---

(1) Article : Philosophies du langage, 13/439.

(2) Article : Rationalisme, 19/541. in : Encyclopaedia.

(٣) الموت في الفكر الغربي، ص ٢٨٧.

(4) Article : Vérité (philosophie); 23/463. in : Ency. Uni.

إن العلم وحده لا يكفي للإنسان، فهو -كما يقول باسكال- لا يفيدني بشيء عند الحاجة أو نزول المصيبة[١]. ولذلك اعتبر هذا الفيلسوف والفيزيائي- أنه قد لا يهمنا كثيرًا أن نتعمق البحث في الآراء الفيزيائية لكوبرنيكوس، لكن من المهم جدًّا أن نعرف هل الروح خالدةٌ أم لا[٢].

٤- عقلانية واحدة، أم عقلانيات متعددة؟

تعريف العقل وتحديد ما هو عقلاني أمرٌ صعبٌ، وربما كان مستحيلًا. وقد فسر «بودون»، عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر؛ ما هو عقلاني بأنه ما له أسبابٌ معقولةٌ أو مناسبةٌ[٣]، فكان كما قال الشاعر العربي:

وَظَلَّ طِيلَةَ الليل يقْدَح فكرتَه فلما انتهى فَسَّر الماء بالماء.

وتعني العقلانية الفلسفية -خصوصًا القديمة- أن الواقع قابلٌ للاستيعاب، الذي يتم بنظام من الرموز يكون وسيطًا بين الشخص وهذا الواقع. ثم تسمح المبادئ التي يصل إليها هذا العقل باستنباط أخلاقٍ خاصَّةٍ. ولذلك تفترض هذه العقلانية أن طريقة الاستيعاب واحدةٌ لا تتعدد[٤]. لكن التطورات العلمية والفلسفية الحديثة بيَّنت خطأ هذه النظرة، وأن المعرفة الكلية والنهائية أملٌ ميئوسٌ منه[٥]. ولذلك لا تُوجد عقلانيةٌ واحدةٌ، بل عقلانياتٌ مُتعددةٌ ومختلفةٌ[٦]. وإلى هذا انتهت الندوة الدولية الشهيرة التي انعقدت بقُرطبة سنة ١٩٨٠م، وجمعت عددًا من الأسماء اللامعة في دنيا العلم والفلسفة. إذ من أهم نتائج الندوة الاعتراف بإمكان

(1) Pensées, n° 67, p 33.

(2) Pensées , n° 218, p 105.

(3) Introduction aux sciences sociales , p 545.

(4) Article : Rationalisme, Ency-Uni. 19/540.

(5) La Raison . p 89.

(6) Article : Rationalisme , 19/541.

قراءتين للكون: قراءةٍ عقليةٍ ظاهريةٍ، وقراءةٍ أخرى ليست كذلك[1]. فلم يعد «العقل» إذن إطارًا جامدًا ونهائيًا، بل هو صورةٌ تتغير باستمرارٍ، وتتطور وتتقلَّب، وفي كل مرَّةٍ تكون علاقته باللاعقلاني مختلفةً[2].

والحقيقة أن من أهم عادات العقل الإنساني أنه يفكر ويعمل وفق القوالب والصيغ التي أَلِفها واعتاد عليها (paradigmes)، فيصعُب عليه أن يفترض طرقًا أخرى. وقد كانت هذه المشكلة محور أعمال الفيلسوف الديكارتي جولانك (A.Geulinex)، لكنه لم يستطع حلَّها[3].

إن الإنسان يميل إلى الاعتداد بمعارفه والاطمئنان إليها، وإلى أنه يدرك فعلًا حقائق الأشياء، وهو بهذا سريع النفور مما لم يعهده، سريع التخطئة لما لم يعتده عقله. ولذلك قيل: المرء عدوٌّ ما جهِل.

٥- العقل الثقافي:

انتهى علم اجتماع المعرفة المعاصر -والذي يبحث في الظروف الاجتماعية وأثرها على تطور المعارف- إلى الاعتراف بتعدُّد العقلانيَّات في المجتمعات البشريَّة. وممن بيَّن ذلك: ليفي برول (Levy-Bruhl) في نظريته المشهورة حول العقلية البدائية (برغم قصور بعض أوجه النظرية). ودوركايم الذي جعل المعرفة نتاجًا اجتماعيًّا للوعي الجمعي. وماكس شيلر (Max Scheler) حين رفض الموقفين المتطرفين لكلٍّ من الوضعية والماركسية، وأوضح أن قانون كونت حول المراحل الثلاثة للعقل الإنساني (الأسطوري، فالديني، فالعلمي) لا ينطبق على كثيرٍ من المجتمعات -خصوصًا الآسيوية- ولذلك فلا أولوية للمعرفة العلمية على الدِّينيَّة، بل المعارف

---

(1) L'irrationnel, p 121 à 123.
وقد صدرت أعمال هذه الندوة في كتاب: - Science et conscience.

(2) La Raison , p 126.

(3) Histoire de la philosophie, 4/134-135.
توفي جولانك عام ١٦٩٩م. واهتم أيضًا بهذه القضية ديغبي (Digby)؛ المتوفي ١٦٦٥م.

أنواعٌ: دينيةٌ، وصوفيةٌ، وفلسفيةٌ، ونفسيةٌ، ووضعيةٌ، وعلميةٌ، وتِقَنيةٌ. وبهذا انتهى شيلر إلى الاعتراف بوجود حقائق عليا، وبنسبية المعرفة[٤].

وسار سوروكان (P.A.Sorokin) في الخط نفسه؛ فأكد التنوع وأن معايير الحقيقة تختلف من حضارةٍ إلى أخرى، وأن المعايير أساسًا ثلاثةٌ: العقلية الروحية والحسية، والمثالية. أما جورج جورفيتش (G.Gurvitch) فقد نوَّع المعرفة إلى سبعة أقسامٍ، وأوضح أنها تختلف في أهميتها وترتيبها باختلاف الأمة، أو الطبقة، أو المهنة وطبيعتها.[٥] وكذلك نبَّه التيار الفكري الذي ظهر بأمريكا، والمعروف بـ«الثَّقافوية»؛ على مبدأ التنوُّع الثقافي ونسبيّة الثقافة والحضارة[٦]. وبهذا لا يُوجَد عقلٌ ثقافيٌّ واحدٌ، كما لم يُوجد عقلٌ فلسفيٌّ واحدٌ.

٦- ما الموضوعية؟

إن هذا التنوع في العقل الإنساني، الذي يجعلنا أمام عقلانياتٍ متعدِّدةٍ لا عقلانيةٍ نمطيةٍ واحدةٍ؛ يئُول بنا إلى طرح مشكلة الموضوعية، خاصَّةً في المعرفة. فما هو الشيء الموضوعي، وكيف نُميِّزه عن غير الموضوعي؟

في الواقع لا يُوجَد جوابٌ ثابتٌ ونهائيٌّ لهذا السؤال. لكن يمكن إجمال أهم التعريفات في الآتي:

أ- الموضوعي هو الشيء الذي ينتمي إلى الواقع. وهذا التعريف يوافق المعرفة الفطرية التي تعتمد على ظاهر الحواس، ويوافق أيضا الامبريقية، حيث تُوجَد الطبيعة من جهةٍ، بقوانينها وبنياتها؛ والإنسان من جهةٍ أخرى، يكتشفها ويُميط اللثام عنها. وهذا تصور جماعةٍ من الفلاسفة كدوركايم ولالاند.

---

(4) Article: Sociologie de la connaissance, in : Encyc. Uni., 6/396-398.

(5) Article: sociologie de la connaissance,6/398-399.

(6) Article: Culturalisme . in, Encycl, Uni.6/945.

لكن هذا المفهوم الذي ساد زمانًا لم يعُد اليوم مقبولًا على إطلاقه؛ لأن الإنسان هو الذي يُحدد أن هذا موضوعيٌّ دون ذاك، بالاعتماد على البداهة، والتي ترجع في النهاية إلى المعطيات الحسية. وما دام المعيار هنا هو البداهة التي تفرض نفسها على كل العقول، فإنه ينبغي اعتبار القدماء موضوعيين حين اعتقدوا أن الأرض منبسطةٌ لا كُرويَّةٌ، وأن الشمس تدور حول الأرض، لا العكس؛ فهذا كله موضوعيٌّ.

ونحن اليوم واعون بأننا لا نكتشف حقائق الوجود بالتدريج، فكل نظريةٍ فيزيائيةٍ جديدةٍ مثلًا تُمثل ثورةً على التصوُّرات المرتبطة بالآراء العلمية الأقدم؛ وهكذا تتغير معاني الكلمات والعلاقات بين الأشياء. وهذا معناه أن تصورنا لهذه العلاقات غير موضوعيٍّ؛ ما دُمنا على يقينٍ من أن العلاقات القائمة والمفاهيم الجديدة ستتغير بدورها، بتغيُّر النظريات المؤسِّسة لها. أي إن هذه العلاقات والمفاهيم لا تنطبق تمامًا على الشيء نفسه، ولا تكشف نهائيًّا حقيقته، فهي إذن غير موضوعيةٍ(١).

ولهذا لم يعد ممكنًا اليوم -حتى بالنسبة للعقلاني التقليدي- فهم الواقع وإدراكه بالاستناد إلى تعقُّل التجربة لوحدها، فهذا حلمٌ انتهى(٢). بل إن مفهوم الواقع نفسه -أو الواقعي- غير قابلٍ للتعريف، كما قال الفيلسوف ألكيي؛ فهو ينأى عن الضبط والتحديد(٣).

ب- ما دام الموضوعي ليس هو الواقعي، فهو إذن الظاهرة ، وهي ضروريةٌ. لقد استبدل فلاسفةٌ، مثل سارتر ورِيْ (A. Rey)؛ موضوعية الشيء بموضوعية ظاهر هذا الشيء. ثم هذه الموضوعية ليست مطلقةً، بل هي نسبيَّةٌ، أي بحسب الإنسان أو الملاحِظ؛ ولذلك تتحول الغاية من اكتشاف قوانين الطبيعة إلى اكتشاف قوانين ظواهر الطبيعة، ولا تُوجَد ضرورةٌ في هذه الطبيعة، بل في التصور الذي نحمله عنها، وهو التصور الذي يتغير من عصرٍ لعصرٍ، ومن ظرفٍ لآخر.

---

(١) للتوسع في هذا النقد راجع أعمال الابستمولوجي الفرنسي جاستون باشلار، وكتاب توماس كون: بنية الثورات العلمية .

(2) Article : Rationalisme, in : Ency. uni, 19/542.

(3) Ferdinand Alquié: Article : Réalité, in : Encyc. Uni. 19/590.

ج- الموضوعي هو الذي تواطأت العقول على قبوله، أو اعتباره كذلك. وهذا التوجُّه -الذي ذهب إليه بوانكاري وبياجيه- عكس الرأي السابق؛ لأن العقل هنا هو الذي يفرض الواقعية في الأشياء ويرسمها.

د- الموضوعية تطورٌ معرفيٌّ دائمٌ لا فكرةٌ مستقرَّةٌ. وهذا ما آلت إليه اليوم كثيرٌ من الآراء والفلسفات، فلا وجود للعلم؛ أي لشيءٍ محدَّد بـ(ال) التعريف اسمه: العلم. بل تُوجَد علومٌ ومعارف متعددةٌ، كل علمٍ منها حصر موضوعه جيدًا وحدَّده، فهو يدرسه باستمرارٍ دون أن يدَّعي يومًا أنه كشفه وأنهاه. ولذلك أصبحت النظرية العلمية نوعًا من البناء الاصطناعي المؤقت، حيث لا يُتصوَّر شيءٌ ما إلا بالنسبة لأشياء أخرى وعلاقاتٍ أخرى، وحيث لا يكتشف العالِم بنية الشيء الباطنية، بل يقوم باقتراح بنيةٍ مُعيَّنةٍ ليستعين بها على «إدراك» هذا الشيء[1]. وقد دفع الفيلسوف المعاصر كارل بوبر بهذا المنطق إلى النهاية؛ فعرَّف النظرية العلمية بقابليتها للتفنيد. فكل نظريةٍ يمكن تكذيبها تدخل في نطاق العلم، ثم متى لم تأتِ التجربة بما يُفنِّدها اعتبرناها مقبولةً إلى أن يثبت العكس[2].

(١) اعتمدت في تعريف الموضوعيَّة على:

- Mouchot: Introduction aux sciences sociales, et à leurs méthodes, p 28 à 33.

(2) Article: Rationalisme, in : Ency . Uni, 19/542.

الفصل الثاني
في الفكر الإسلامي

قد رأينا بعض عطاء الفلسفات الغربيَّة في موضوع المعرفة وحدودها، وهنا سنستعرض بعض ما أنتجه الفكر الإسلامي في هذه القضية. وهو -في الواقع- إنتاجٌ واسعٌ، لا يمكن الإحاطة في هذا الكتاب ببعض معالمه، ناهيك عن تفاصيله. وذلك لغنى التأليف في الحضارة الإسلامية وتنوعه، ولكثرة المشتغلين من أهلها بالفكر والفلسفة والكلام؛ الذين تعرضوا لهذا الموضوع -قصدًا أو عَرَضًا- حتى إنني -مثلًا- قدَّرت أنه يجب قراءة حوالي عشرة آلاف صفحة -قراءة تحقيقٍ وتدقيقٍ- من تراث مفكرٍ إسلاميٍّ واحدٍ، ابن تيمية؛ وذلك في سبيل إنجاز دراسةٍ «كاملةٍ» لموقف هذا العَلَم من العقل وطبيعته وحدوده وعلاقته بالغيب . وقل مثل ذلك -أو بعضه- عن أعلامٍ آخرين كالباقلاني، والجويني، والإسفرائيني، وعبدالقاهر البغدادي، وعبد الكريم الشهرستاني، وابن حزم، وابن رشد، والقاضي عبدالجبار، والبيروني، وأبي حيان التوحيدي، وابن القيم ... وغيرهم كثير.

لهذا اضطررت إلى الاقتصار على دراسة آراء اثنين من المفكرين الإسلاميين في موضوعنا هذا، وقصدت أن يكونا من مشارب مختلفةٍ ... وبرغم ذلك جاءت الدراسة مختصرةً. ولكن ما لا يُدرَك كله، لا يُترَك جلُّه.

أولا: الغزالي

للغزالي تأليفٌ صغيرٌ سمّاه «المنقذ من الضلال»، ولكنه -بحقٍّ- تأليفٌ مهم ورائدٌ في موضوعه؛ فهو نمطٌ من التأليف غير معهودٍ، بل هو نادرٌ في العصور السابقة. إذ الكتاب عبارةٌ عن سيرةٍ ذاتيَّةٍ، بل عن نوعٍ خاصٍّ منها هو السيرة الفكرية. يحكي فيها الغزالي قصته في البحث عن الحقيقة، وكيف انطلق من الشك، وأخذ يدرُس تفكير جميع الطوائف دراسة نقدٍ وتمحيصٍ. ثم كيف انقلب شكُّه يقينًا، واهتدى إلى الطريق الصواب. وفي ثنايا هذه الحكاية الفريدة من نوعها -حتى في تراثنا الإسلامي- يبسُط الغزالي كثيرًا من آرائه ونظرياته في طبيعة العقل ومجال عمله وحدوده، وعلاقته بالغيب؛ لهذا لم أر شيئًا أفيد من عرض هذه السيرة العلمية، وبأسلوب الغزالي نفسه؛ الواضح والقوي والمميَّز. ثم بعد ذلك أدرس آراء أخرى للغزالي لم يذكرها أو لم يُفصِّلها في كتابه «المنقذ».

١- سيرة الغزالي الفكرية:

سألتني أيها الأخ في الدين، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحقِّ من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق... وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق، من لُباب الحقِّ، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد، مع كثرة الطلبة، وما دعاني إلى معاودتي نيسابور بعد طول المدة، فابتدرتُ لإجابتك إلى مطلبك.

٢- البحث عن الحقيقة[1] :

اعلموا ... أن اختلاف الخَلْق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفِرَق وتباين الطُّرُق؛ بحرٌ عميقٌ غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكلُّ فريقٍ يزعم أنه الناجي، و﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[2]..

(١) أكثر هذه العناوين من وضعي، وبعضها في الأصل؛ راجع: المنقذ من الضلال.

(٢) سورة المؤمنون؛ آية ٥٣.

ولم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري، منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السِّنُّ على الخمسين؛ أقتحم لجّة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمةٍ، وأتهجم على كل مشكلةٍ، وأتقحم كل ورطةٍ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقةٍ، وأستكشف أسرار مذهب كلِّ طائفةٍ؛ لأميز بين مُحقٍّ ومُبطلٍ، ومُتسنِّنٍ ومبتدعٍ. لا أغادر باطنيًّا إلا وأحب أن أطَّلع على بطانته، ولا ظاهريًّا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيًّا إلا وأقصد الوقوف على كُنْه فلسفته، ولا متكلمًا إلا وأجتهد في الاطِّلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيًّا إلا وأحرص على العثور على سرِّ صوفيته، ولا مُتعبِّدًا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقًا مُعطلًا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطُّش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزةً وفطرةً من الله وُضِعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصِّبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصُّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهوُّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ؛ حيث قال: *«كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»*[1]، فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليدات الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات .

٣- نوع اليقين المطلوب:

فقلت في نفسي: أولاً، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي يُكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريبٌ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل

---

(١) رواه الشيخان.

الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين مقارنةً لو تحدَّى بإظهار بطلانه مثلًا من يقلب الحَجَر ذهبًا والعصا ثعبانًا، لم يورث ذلك شكًّا وإنكارًا، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة؛ فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانًا، وقلَّبها، وشاهدت ذلك منه؛ لم أشكَّ بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجُّب من كيفيَّة قدرته عليه! فأمَّا الشكُّ فيما علمته؛ فلا[1].

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علمٌ لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علمٍ لا أمان معه فليس بعلمٍ يقيني.

٤- شك الغزالي، وأطواره:

ثم فتَّشتُ عن علومي فوجدت نفسي عاطلًا من علمٍ موصوفٍ بهذه الصفة، إلا في الحسِّيَّات والضروريَّات. فقلت: الآن بعد حصول اليأس، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات. فلا بد من إحكامها أولا لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريات، من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمانٌ محقق لا غدر فيه ولا غائلة له؟

٥- نقد المعرفة الحسية:

فأقبلت بجدٍّ بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات ... وأقواها حاسَّة البصر؛ وهي تنظر إلى الظلِّ فتراه واقفًا غير متحركٍ، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعةٍ؛ تعرف أنه متحركٌ وأنه لم يتحرك دفعةً واحدة بغتةً، بل على التدريج ذرةً ذرةً، حتى لم تكن له حالة وقوفٍ. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويُكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبًا لا سبيل إلى مُدافعته.

---

(١) يعني أن اليقين المطلوب بكون أقوى من العادة ومن الحس، حتى لو وقع تضادٌّ -كما في حالة خرق العادة- أخذنا بهذا اليقين.

٦- قصور العقل بدوره:

فقلت: قد بَطُلت الثِّقة بالمحسوسات أيضًا، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات؛ كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثًا قديمًا، موجودًا معدومًا، واجبًا محالًا. فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقًا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر؛ إذا تجلى كذَّب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فَكَذَّب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك، لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلًا، وأيدت إشكالها بالمنام.

٧- المنام مثالٌ لطورٍ وراء العقل ودليلٌ عليه:

وقالت: أما تُراك تعتقد في النوم أمورًا، وتتخيل أحوالًا، وتعتقد لها ثباتًا واستقرارًا، ولا شك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصلٌ وطائلٌ؟ فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسٍّ أو عقلٍ هو حقٌّ بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالةٌ تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالاتٌ لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما يدَّعيه الصوفية أنها حالتهم؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم، إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم؛ أحوالًا لا توافق هذه المعقولات. ولعل تلك الحالة هي الموت؛ إذ قال رسول الله ﷺ: *«الناس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا»*[1]، لعل الحياة الدُّنيا نومٌ بالإضافة إلى الآخرة. فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[2].

---

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ٧ / ٥٢.

(٢) سورة ق؛ آية ٢٢. راجع في هذا -وفي تخريج النصين- مبحث حكمة الموت بالفصل الأخير من هذا الكتاب.

والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجدِّ في الطلب[1]، حتى ينتهي إلى طلب ما لا يُطلَب. فإن الأوليات ليست مطلوبةً، فإنها حاضرةٌ. والحاضر إذا طُلِب فُقِد واختفى. ومن طلب ما لا يُطلَب، فلا يُتَّهَم بالتقصير في طلب ما يُطلَب.

٨- تحديد أصناف الباحثين عن الحقيقة:

انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

- المتكلمون : وهم يدَّعون أنهم أهل الرأي والنظر.
- الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.
- الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.
- الصوفية: وهم يدَّعون أنهم خواصُّ الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشَفة.

فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة؛ فهؤلاء هم السالكون سُبُل طلب الحق، فإن شذ الحق عنهم، فلا يبقى في دَرك الحق مَطمع.

٩- عِلم الكلام؛ مقصوده وحاصله:

ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصَّلته وعَقِلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنَّفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي؛ إنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقي الله تعالي إلي عباده علي لسان رسوله عقيدة هي الحق، علي ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورًا مخالفةً للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوِّشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرَّك دواعيهم لنُصرة السُّنَّة بكلامٍ مُرَتَّبٍ، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة؛ فمنه نشأ علم الكلام وأهله.

---

(١) كذا بالأصل، والمعنى أن الغزالي جدَّ في طلب اليقين حتى حاول أن يبلغ في ذلك الكمال، وذلك حين شك في الأوليات ذاتها.

١٠- **البحث في الفلسفة:**

ثم إني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام؛ بعلم الفلسفة. وعلمت يقينًا أنه لا يقف على فساد نوعٍ من العلوم، مَن لا يقف على مُنتَهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمَهم في أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته؛ فيطَّلع على ما لم يطَّلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدَّعيه من فساده حقًّا. ولم أر أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك.

ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم، حيث اشتغلوا بالرَّدِّ عليهم؛ إلا كلماتٌ مُعقَّدةٌ مُبدَّدةٌ، ظاهرة التناقض والفساد، لا يُظن الاغترار بها بغافلٍ عامِّيٍّ، فضلًا عمن يدَّعي دقائق العلوم. فعلمت أن ردَّ المذهب قبل فهمه والاطِّلاع على كُنْهِه رَميٌ في عمايةٍ. فشمَّرت على ساق الجدِّ، في تحصيل ذلك العلم في الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانةٍ بأستاذٍ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنوٌّ[1] بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفرٍ من الطلبة ببغداد.

فأطلعني الله ﷻ، بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة، على مُنتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريبًا من سنةٍ، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره؛ حتى اطلعت على ما فيه من خِداعٍ وتلبيسٍ، وتحقيقٍ وتخييلٍ اطِّلاعًا لم أشك فيه. فاسمع الآن حكايته وحكاية حاصل علومهم.

١١- **أصناف الفلاسفة:**

اعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم؛ ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون.

- **الصِّنف الأول:** الدَّهريون؛ وهم طائفةٌ من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه لا بصانعٍ، ولم يزل

---

(١) أي مُبتلىً.

الحيوان من النُّطفة، والنُّطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدًا. وهؤلاء هم الزنادقة.

- الصنف الثاني: الطبيعيون؛ وهم قومٌ أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته، ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطرٍ حكيمٍ، مُطَّلعٍ على غايات الأمور ومقاصدها... إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة، ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثيرٌ عظيمٌ في قوام قوى الحيوان به. فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعةٌ لمزاجه أيضًا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فتنعدم، ثم إذا انعدمت فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا. فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثوابٌ، ولا للمعصية عقابٌ؛ فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام.

- الصِّنف الثالث: الإلهيون؛ وهم المتأخرون منهم مثل سقراط، وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس. وأرسطاطاليس هو الذي رتَّب لهم المنطق، وهذَّب لهم العلوم، وحرَّر لهم ما لم يكن محرَّرا من قبلُ، وأنضج لهم ما كان فجًّا من علومهم، وهم بجملتهم ردُّوا على الصنفين الأولين من الدَّهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم، ﴿وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾[1] بتقاتلهم. ثم ردَّ أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط، ومَن كان قبله من الإلهيين، ردًّا لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم، إلا أنه استبقى أيضًا من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفَّق للنزوع عنها.

ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين[2]، ينحصر في ثلاثة أقسام:

---

(١) سورة الأحزاب؛ آية ٢٥.

(٢) يعني الفارابي وابن سينا، فهما أهمُّ ممثلي الفلسفة اليونانية إلى زمان الغزالي.

أ- قسمٌ يجب التكفير به.
ب- وقسمٌ يجب التبديع به.
ج- وقسمٌ لا يجب إنكاره أصلًا.

١٢- الغزالي يُقسم علوم الفلاسفة إلى أنواعٍ؛ لكل نوع حكمٌ خاصٌّ:

اعلم؛ أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي تطلبه ستة أقسامٍ: رياضيةٌ، ومنطقيةٌ، وطبيعيةٌ، وإلهيةٌ، وسياسيةٌ، وخُلُقيةٌ.

- **أما الرياضية؛** فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق شيءٌ منها بالأمور الدِّينيَّة نفيًا وإثباتًا، بل هي أمورٌ برهانيَّةٌ لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها. وقد تولَّدت منها آفتان:

إحداهما أن مَن ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسُن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة، فيكفر بالتقليد المحض ويقول: لو كان الدِّين حقًّا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم!

الآفة الثانية: نشأت من صديقٍ للإسلام جاهلٍ، ظَنَّ أن الدِّين ينبغي أن يُنصر بإنكار كل علمٍ منسوبٍ إليهم؛ فأنكر جميع علومهم وادَّعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فلما قرع ذلك سَمْعَ مَن عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشكَّ في برهانه، ولكن اعتقد أن الإسلام مبنيٌّ على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فازداد للفلسفة حُبًّا وللإسلام بُغضًا. ولقد عظُم على الدِّين جنايةُ مَن ظن أن الإسلام يُنصَر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرُّضٌ لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرُّض للأمور الدِّينيَّة.

- **وأما المنطقيات؛** فلا يتعلق شيءٌ منها بالدِّين نفيًا وإثباتًا، بل هو النظر في طُرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وليس في هذا ما ينبغي أن يُنكَر، بل هو من جنس ما ذكره

المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات ... فإذا أُنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوفٌ على مثل هذا الإنكار، نعم لهم نوعٌ من الظلم في هذا العلم؛ وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطًا يعلم أنها تُورِث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدِّينيَّة ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهُل.

- وأما علم الطبيعيات؛ فهو يبحث عن عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة؛ كالماء والهواء والتراب والنار، ومن الأجسام المركبة؛ كالحيوان والنبات والمعادن، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها. وذلك يُضاهي بحث الطبيب عن جسم الإنسان، وأعضائه الرئيسية والخادمة، وأسباب استحالة مزاجه، وكما أنه ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضًا إنكار ذلك العلم، إلا في مسائل معينةٍ، ذكرناها في كتاب «تهافت الفلاسفة»؛ وما عداها مما يجب المخالفة فيها، فعند التأمل يتبين أنها مندرجةٌ تحتها، وأصل جملتها أن تعلم أن الطبيعة مسخرةٌ لله تعالى، لا تعمل بنفسها.

- وأما الإلهيات؛ ففيها أكثر أغاليطهم؛ فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها... ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلًا؛ يجب تكفيرهم في ثلاثةٍ منها، وتبديعهم في سبعةَ عشرَ. ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين، صنَّفنا كتاب «التهافت». أما المسائل الثلاث؛ فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين، وذلك في قولهم:

أ- إن الاجساد لا تُحشر، وإنما المثاب والمعاقَب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جُسمانية. ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنةٌ أيضًا، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به.

ب- ومن ذلك قولهم: إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات؛ وهذا أيضًا

كفرٌ صريحٌ، بل الحق أنه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[1].

ج- ومن ذلك قولهم بِقِدَم العالم وأزليَّته، فلم يذهب أحدٌ من المسلمين إلى شيءٍ من هذه المسائل.

وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات، وقولهم إنه عليمٌ بالذات، لا بعلمٍ زائدٍ على الذات، وما يجري مجراه؛ فمذهبهم فيه قريبٌ من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك.

- أما السياسيات؛ فمجموع كلامهم فيها يرجع إلى الحِكَم المصلحيَّة المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية، وإنما أخذوها من كُتُب الله المنزَّلة على الأنبياء، ومن الحِكَم المأثورة عن سلف الأنبياء.

- وأما الخُلُقيَّة؛ فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى ... وقد انكشف لهم في مجاهداتهم من أخلاق النفس وعيوبها، وآفات أعمالها ما صرَّحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسُّلًا بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم. ولقد كان في عصرهم، بل في كل عصرٍ؛ جماعةٌ من المتألهين، لا يخلي الله سبحانه العالم عنهم... وكانوا في سالف الأزمنة، على ما نطق به القرآن، فتولد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان: آفةٌ في حق القابل وآفةٌ في حق الرَّادِّ:

أ- أما الآفة التي هي في حقِّ الرَّادِّ فعظيمةٌ؛ إذ ظنت طائفةٌ من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مُدوَّنًا في كتبهم، وممزوجًا بباطلهم؛ ينبغي أن يُهجَر ولا يُذكَر، بل يُنكَر على كل مَن يذكره؛ إذ لم يسمعوه أولًا إلا منهم، فسبق إلى عقولهم الضعيفة أنه باطلٌ؛ لأن قائله مُبطِلٌ... وهذه عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق ...

---

(١) سورة سبأ، آية ٣.

ب- والآفة الثانية القبول؛ فإن مَن نَظَر في كُتُبهم (كإخوان الصفا) وغيره، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحِكَم النبويَّة والكلمات الصوفية، ربما استحسنها وقبلها، وحسُن اعتقاده فيها؛ فيُسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به.

١٣- تحول الغزالي إلى دراسة الباطنية وآرائها:

ثم إني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهيمه وتزييف ما يُزيَّف منه، علمت أن ذلك أيضًا غير وافٍ بكمال الغرض، وأن العقل ليس مُستقلًّا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفًا للغطاء عن جميع المعضلات. وكان قد نبغت نابغة التعليمية[1] وشاع بين الخلق تحدُّثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق. عنَّ لي أن أبحث عن مقالاتهم لأطلع على ما في كُتُبهم .. فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم. وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر لا على المنهاج المعهود من سلفهم. فجمعت تلك الكلمات، ورتبتها ترتيبًا مُحكمًا مقاربًا التحقيق، واستوفيت الجواب عنها؛ حتى أنكر عليَّ بعض أهل الحق مني مبالغتي في تقرير حجتهم، وقال: هذا سعيٌ لهم، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها. وهذا الإنكار -من وجهٍ- حقٌّ... ولكن في شبهةٍ لم تنتشر ولم تشتهر، فأما إذا انتشرت، فالجواب عنها واجبٌ. ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية: نعم ينبغي ألا يتكلف إيرادها، ولم أتكلف أنا ذلك، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحدٍ من أصحابي المختلفين إليَّ، بعد أن كان قد التحق بهم، وانتحل مذهبهم، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم، فإنهم لم يفهموا بعدُ حُجتهم. فلم أرضَ لنفسي أن يُظن فيَّ الغفلة عن أصل حُجَّتهم، فلذلك أوردتها، ولا أن يُظنَّ بي أني وإن سمعتها لم أفهمها، فلذلك قرَّرتها. والمقصود أني قرَّرت شبهتهم إلى أقصى الإمكان، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان.

---

(١) شهد عصر الغزالي -والقرن الذي قبله- ظهور الباطنية، وأهم تجلياتها هو التشيع الإسماعيلي الذي نجح في تأسيس الدولة الفاطمية (العبيدية) بمصر، وما حولها. ومذهب التعليم أحد التجليات الباطنية مثله مثل الإسماعيلية التي يؤمن أتباعها باستمرار الإمامة، وبأن المرجع في كل شيء هو الإمام المعصوم؛ فهو المُعلِّم الواجب الاتباع. ولا تزال من هذه الطائفة بضعة ملايين بآسيا.

والحاصل: أنه لا حاصل عند هؤلاء، ولا طائل لكلامهم . ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل، لما انتهت تلك البدعة -مع ضعفها- إلى هذه الدرجة... بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم، وأنه لا بد وأن يكون المعلم معصومًا، ولكن معلمنا المعصوم هو محمدٌ ﷺ، فإذا قالوا: هو ميِّتٌ، فنقول: ومعلمكم غائبٌ. فإذا قالوا: مُعلمنا قد علَّم الدعاة وبثَّهم في البلاد، وهو ينتظر مُراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكلٌ. فنقول: ومعلمنا قد علم الدعاة وبثَّهم في البلاد وأكمل التعليم؛ إذ قال الله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي﴾[1]، وبعد كمال التعليم لا يضرُّ موت المعلم كما لا يضر غيبته.

فإن قال: ادَّعيت أنك ترفع الخلاف بين الخلق، ولكن المتحيِّر بين أهل المذاهب المتعارضة، والاختلافات المتقابلة، لِمَ يلزمه الإصغاء إليك دون خصمك، وأكثر الخصوم يخالفونك، ولا فرق بينك وبينهم. وهذا هو سؤالهم الثاني، فأقول: وهذا أولًا ينقلب عليك فإنك إذا دعوت هذا المتحير إلى نفسك فيقول المتحير: بِمَ صِرت أَوْلى من مخالفيك، وأكثر أهل العلم يخالفونك؟ فليت شعري بماذا تُجيب؟ أتجيب بأن تقول: إمامي منصوصٌ عليه؟ فمَن يصدقك في دعوى النص وهو لم يسمع النص من الرسول؟

والمقصود أن هؤلاء ليس معهم شيءٌ من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء، بل هم من عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام، طالما جاريناهم فصدَّقناهم في الحاجة إلى التعليم، وإلى المعلم المعصوم وأنه الذي عينوه، ثم سألناهم عن العلم الذي تعلَّموه من هذا المعصوم وعرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها، فضلًا عن القيام بحلها! فلما عجزوا أحالوا على الإمام الغائب، وقالوا: إنه لا بد من السفر إليه. والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به، ولم يتعلموا منه شيئًا أصلًا.

---

(١) سورة المائدة؛ آية ٣.

١٤- الغزالي يجد ضالته في التصوف:

ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بِهِمَّتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلمٍ وعملٍ؛ وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخَبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله.

وكان العلم أيسر عليَّ من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم من مُطَالعة كتبهم... حتى اطَّلعت على كُنْه مقاصدهم العلمية، وحصَّلت ما يمكن أن يُحصَّل من طريقهم بالتعلُّم والسماع. فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن يُعلَم حدُّ الصِّحَّة وحدُّ الشِّبَع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون صحيحًا وشبعان؟

فعلمت يقينًا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال. وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصَّلته، ولم يبقَ إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلُّم، بل بالذوق والسلوك . وكان قد حصل معي -من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية- إيمانٌ يقينيٌّ بالله تعالى، وبالنبوة، وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت في نفسي لا بدليلٍ مُعيَّن محرَّرٍ، بل بأسبابٍ وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها.

وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكفِّ النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود. والإقبال بكُنْه الهِمَّة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق.

١٥- قرار العُزلة وتردُّد الغزالي في تنفيذه:

ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا مُنغَمسٌ في العلائق، وقد أحدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي- وأحسنها التدريس والتعليم- فإذا أنا فيها مُقبلٌ على علومٍ غير مهمةٍ ولا نافعةٍ في طريق الآخرة.

ثم تفكَّرت في نيَّتي في التدريس، فإذا هي غير خالصةٍ لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحرِّكها طلب الجاه وانتشار الصيت؛ فتيقنت أني على شفا جُرفٍ هارٍ، وأني قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال.

فلم أزل أتفكر فيه مُدَّةً، وأنا بعدُ على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يومًا، وأحلُّ العزمَ يومًا، وأُقدِّم فيه رِجلًا وأؤخر عنه أخرى.

١٦- مرض الغزالي وقلقه الفكري:

فلم أزل أتردَّد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريبًا من ستة أشهرٍ، أولها رجب سنة ثمانٍ وثمانين وأربعمائةٍ؛ وفي هذا الشهر جاوز الأمر حدَّ الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتُقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرِّس يومًا واحدًا تطييبًا لقلوب المختلفين إليَّ، فكان لا ينطق لساني بكلمةٍ واحدةٍ ولا أستطيعها ألبتة، حتى أورثت هذه العقلة في لساني حزنًا في القلب، بَطُلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب؛ فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم لي لقمةٌ، وتعدَّى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: هذا أمرٌ نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروَّح السرُّ عن الهم المِلِم.

ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي ﴿يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[1]، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والأولاد والأصحاب.

١٧- بدء مرحلة الخلوة والعزلة:

ففارقت بغداد، وفرَّقت ما كان معي من المال، ولم أدَّخر إلا قدر الكفاف، وقوت الأطفال ... ثم دخلت الشام، وأقمت به قريبًا من سنتين لا شغل لي إلا العزلة

(١) سورة النمل؛ آية ٦٢.

والخلوة، والرياضة والمجاهدة ... ثم رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة، وأغلق بابها على نفسي. ثم تحركت فيَّ داعية فريضة الحج ... فسِرتُ إلى الحجاز.

ثم جذبتني الهِمم، ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه. فآثرت العُزلة به أيضًا حرصًا على الخلوة، وتصفية القلب للذكر.

وكانت حوادث الزمان، ومهمَّات العيال، وضرورات المعاش؛ تغيِّر في وجه المراد وتشوِّش صفو الخلوة. وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقاتٍ متفرقةٍ. لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها، فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها.

١٨ - تصحيح الغزالي للمعرفة الصوفية:

ودُمت على ذلك مقدار عشر سنين؛ وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمورٌ لا يتيسر إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره ليُنتفع به أني علمت يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصَّةً، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جُمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خيرٌ منه، لم يجدوا إليه سبيلًا. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسةٌ من نور مشكاة النبوة؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نورٌ يُستضاء به.

وبالجملة، فماذا يقول القائلون في طريقٍ أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ... وآخرها الفناء بالكلية في الله؟ ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات والمكاشفات ... ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجاتٍ يضيق عنها مُطلَق النُّطق، فلا يحاول مُعبِّرٌ أن يعبِّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطإٍ صريحٍ

لا يمكنه الاحتراز عنه[1] وبالجملة، فمن لم يُرزَق منه شيئًا بالذَّوق، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم، وكرامات الأولياء هي على التحقيق بدايات الأنبياء.

١٩- سبب عودة الغزالي إلى نشر العلم بعد الإعراض عنه:

ثم إني لما واظبت على العُزلة والخلوة قريبًا من عشر سنين، وبان لي في أثناء ذلك على الضرورة من أسبابٍ لا أحصيها، مرَّةً بالذوق، ومرَّة بالعلم البرهاني، ومرَّة بالقبول الإيماني؛ أن الإنسان خُلِق من بدنٍ وقلبٍ، وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله ... وأن البدن له صحةٌ بها سعادته ومرضٌ فيه هلاكه، وأن القلب كذلك له صحةٌ وسلامةٌ ... وله مرضٌ فيه هلاكه الأبدي الأخروي ... وأن الجهل بالله سُمٌّ مُهلِك، وأن معصية الله بمتابعة الهوى، داؤه الممرِض ... وأنه لا سبيل إلى معالجته بإزالة مرضه وكسب صحته، إلا بأدويةٍ؛ كما لا سبيل إلى معالجة البدن إلا بذلك .

ثم رأينا فتور الاعتقادات في أصل النبوة، ثم في حقيقة النبوة، ثم في العمل بما شرحته النبوة، وتحققنا شيوع ذلك بين الخلق؛ فنظرت إلى أسباب فتور الخلق، وضعف إيمانهم، فإذا هي أربعةٌ.

فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه الأسباب، ورأيت نفسي ملبة[2] بكشف هذه الشبهة ... انقدح في نفسي أن ذلك متعيِّنٌ في الوقت محتومٌ. فما تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عمَّ الدَّاء، ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك؟

وقدَّر الله تعالى أن حرَّك داعية سلطان الوقت من نفسه، لا بتحريكٍ من خارجٍ؛ فأمر أمر إلزامٍ بالنهوض إلى نيسابور، لتدارك هذه الفتنة ... فخطر لي أن سببَ الرُّخصة قد ضعُف، فلا ينبغي أن يكون باعثك على مُلازمة العُزلة الكسلُ

(١) راجع في كتابي هذا مبحث: مشكلة التعبير في التصوف، ثم مبحث: اللغة والوجود.

(٢) ملبة من ألب على الأمر: لزمه ولم يفارقه.

والاستراحة، وطلب عزِّ النفس وصونها عن أذى الخلق ... فشاورت في ذلك جماعةً من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة، والخروج من الزاوية؛ وانضاف إلى ذلك مناماتٌ ... ويسَّر الله تعالى الحركة إلى نيسابور، للقيام بهذا المهم في ذي القعدة سنة تسعٍ وتسعين وأربعمائةٍ. وكان الخروج من بغداد في ذي القعدة سنة ثمانٍ وثمانين وأربعمائةٍ، وبلغت مدة العزلة إحدى عشرة سنةً ... وأنا أعلم أني، وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت لنشر العلم الذي يُكسِب الجاه... وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يُترَك الجاه، ويُعرف به سقوط رتبة الجاه. هذا الآن هو نيتي وقصدي وأمنيتي، يعلم الله ذلك مني [1].

ثانيا: من آراء الغزالي الابستمية

تلك إذن معالم المسيرة الفكرية لهذا العَلَم الكبير، كما قدَّمها بنفسه. ولا شك أن القارئ لاحظ إشارة الغزالي -في كتابه ذلك- إلى عددٍ من آرائه في المعرفة وأصولها وحدودها. وما يلي عرضٌ أكثرُ تفصيلًا لبعض هذه الآراء.

١ - مدارك المعرفة وترتيبها:

اعترف الغزالي بتنوُّع مدارك المعرفة ووجوه الاستدلال والتناظرُ؛ فهي عنده[2]:

- الحسيات؛ أي المدْرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة.
- العقل المحض؛ ومثَّل له الغزالي بمبدأ عدم التناقُض، وذلك أن القسمة -من حيث الوجود- ثنائية؛ قال: «فإن ادعى قسمًا ثالثا كان منكرًا لما هو بديهيٌّ في العقل»[3].
- التواتُر؛ أي الخبر المستفيض الثابت.

(١) ملخصًا ما أمكن من: المنقذ من الضلال.

(٢) راجع: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٥ إلى ١٧. وإحياء علوم الدين، ٣/ ١٧-١٨.

(٣) حول هذا المبدأ؛ راجع المبحث الذي خصصته له بالفصل الرابع من الباب الثاني في هذا الكتاب.

- نوع من القياس «يكون الأصل مثبتًا بقياسٍ آخر يستند بدرجةٍ واحدةٍ، أو درجاتٍ كثيرةٍ، إما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات». فهذا القياس -إذن- يئول إلى أحد المدارك الثلاثة السابقة.

- السمعيات؛ أي الوحي.

- مُسلمات الخِصم، في حال المناظرة؛ حيث «يكون الأصل مأخوذًا من مُعتقدات الخصم ومسلماته، فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليلٌ، أو لم يكن حسيًّا ولا عقليًّا، انتفعنا باتخاذه إياه أصلًا في قياسنا، وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه»[1].

- الذوق والمكاشفة الصوفية.

قال الغزالي في ترتيب هذه المدارك من حيث سعتها أو أهميتها: «اعلم أنها متفاوتةٌ في عموم الفائدة؛ فإن المدارك العقلية والحسية عامَّةٌ مع كافَّة الخلق ... وأما المتواتر فإنه نافعٌ، ولكن في حق من تواتر إليه ... وأما الأصل المستفاد من قياسٍ آخر، فلا ينفع إلا مع مَن قدَّر معه ذلك القياس ... وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر، وإنما تنفع المناظِر مع مَن يعتقد ذلك المذهب. وأما السمعيات فلا تنفع إلا مَن يثبت السمع عنه ...»[2] وكذلك المكاشفة لا تنفع إلا صاحبها، أو مَن يُقلده فيها .

لكن الإنسان لا يُزوَّد بهذه المدارِك دفعةً واحدةً، بل على التدرُّج . فهو -في البداية- يكون خاليًا لا يعرف شيئًا. ثم يعرف العالم -أولًا- بواسطة الحواس. وأول ما يُخلَق فيه منها -فيما يرى الغزالي- هو حاسة اللمس، ثم البصر، ثم السمع، ثم الذوق ... ويستمر الطفل مُعتمدًا على حواسِّه إلى أن يخلق فيه التمييز - وهو قريبٌ من سبع سنين- فيُجاوز عالم المحسوسات ويدرك أمورًا زائدةً عليه، وهو طورٌ آخر من أطوار وجوده ... ثم يترقَّى إلى طورٍ ثالثٍ، فيُخلَق له العقل، وبه يُدرِك الواجبات والجائزات والمستحيلات[3].

---

(١) الاقتصاد، ص ١٧.

(٢) الاقتصاد، ص ١٧-١٨.

(٣) المنقذ من الضلال، ص ٥٠-٥١.

٢- أقسام العقل:

أحد أقسام العقل هو -إلى حدٍّ كبيرٍ- العقل المنطقي القائم على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين، وارتفاع التناقض. وذلك أن الغزالي يرى أن اسم العقل يُطلق بالاشتراك على أربعة معانٍ، بل إنه يتفاوت بتفاوت الناس[1]. والقسم الآخر «هو الوصف الذي يُفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفيَّة الفكرية، وهو الذي أراده المحاسبي حيث قال في حدِّ العقل: إنه غريزةٌ يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نورٌ يُقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء»[2]. و«الثالث؛ علومٌ تُستفاد من التجارب بمجرى الأحوال... أما الرابع؛ أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الدَّاعية إلى اللَّذة العاجلة»[3]، فهذان عقلان: عقلٌ «تجريبيٌّ»، وعقلٌ «أخلاقيٌّ».

٣- أصل المبادئ الأوَّليَّة للعقل:

وذلك كقولنا الكل أكبر من الجزء، ولكل حادثٍ مُحدِثٌ، واستحالة الجمع بين النقيضين، ونحو ذلك مما اختلف فيه الفلاسفة على رأيين: فمِن قائلٍ إنها فطريةٌ تُولَد مع الإنسان، ومِن قائلٍ إنها تُكتَسب مع الوقت ومن التجارب. والأولون اختلفوا؛ فاعتبر بعضهم أن أصل هذه المبادئ إلهيٌّ، فهي عطاء الخالق لخلقه. وقال آخرون إنها تعود إلى بداهة العقل؛ فلذلك تفرض نفسها بنفسها.

ويبدو أن الغزالي متردِّدٌ بين الرأيين الأخيرين، أو لعلَّه يرى أن الأفكار الأولى تثبت بالفطرة الإلهية وبالعقل البدهي معًا، أو نقول جمعًا بين الرأيين: إن الفطرة الإلهية وضعت في الإنسان هذه المبادئ على درجةٍ من السلطة والبداهة؛ لا تترك له سببًا ولا فرصةً للشك فيها. علي ذلك نحمل هذا النص حول العلوم العقلية؛

---

(١) إحياء علوم الدين، ١/ ٨٥، ٨٧.

(٢) الإحياء، ١/ ٨٥.

(٣) الإحياء، ١/ ٨٥-٨٦.

قال الغزالي: و«نعني بها ما تقضي به غريزة العقل، ولا تُوجَد بالتقليد والسماع. وهي تنقسم إلى: ضروريةٍ؛ لا يُدرى من أين حصلت وكيف حصلت. كعلم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين، والشيء الواحد لا يكون حادثًا قديمًا، موجودًا معدومًا معًا. فإن هذه علومٌ يجد الإنسان نفسه منذ الصِّبا مفطورًا عليها، ولا يدري متى حصل له. هذا العلم ولا من أين حصل له. أعني أنه لا يدري له سببًا قريبًا، وإلا فليس يخفى عليه أن الله هو الذي خلقه وهداه. وإلى علومٍ مكتسبةٍ؛ وهي المستفادة بالتعلُّم والاستدلال. وكلا القسمين قد يُسمى عقلًا»[1].

٤- النبوة طورٌ وراء العقل:

وإذا كان الحس مجرد مرحلةٍ في الإدراك؛ يأتي بعده دور آلةٍ أخرى في التعرُّف على الموجودات هي العقل ... فلا شيء يُثبِتُ أن هذا العقل هو آخر المدارك، وأن ليس فوقه طورٌ آخر وإدراكٌ آخر ... وهو النبوة. يقول الغزالي: «الإيمان بالنبوة أن يُقرَّ بإثبات طورٍ وراء العقل؛ تنفتح فيه عينٌ يُدرَكُ بها مدركاتٍ خاصَّةٍ، والعقل معزولٌ عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان، والبصر عن إدراك الأصوات، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات»[2].

و«كما أن المميز لو عُرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها؛ فكذلك بعض العقلاء أبى مدركات النبوة واستبعدها. وذلك عين الجهل؛ إذ لا مُستند له إلا أنه طورٌ لم يبلغه ولم يُوجَد في حقِّه، فيظن أنه غير موجودٍ في نفسه ... وقد قرَّب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم نموذجًا من خاصية النبوة، وهو النوم»[3]. وذلك لأن في النوم تحدث الرؤيا التي يدرك الإنسان بها بعض الغيب، رغم ركود جسم النائم وغيبته عن الوعي. فالمنام يعطينا فكرةً عن النبوة؛ لأنه أسلوبٌ غير معتادٍ في الإدراك البشري. ليس من جنس المحسوسات ولا المعقولات.

---

(١) الإحياء، ٣/ ١٨.

(٢) المنقذ من الضلال، ص ٦٢.

(٣) المنقذ من الضلال، ص ٥١-٥٢.

وليس لك أن تقول: إنني أقتصر على تصديق ما جربتُه فقط؛ لأن هذا في الحياة لا يمكن الوفاء به دائمًا، والإنسان يعجز عن تجربة كل شيء بنفسه؛ ولذلك هو محتاجٌ للنبوة ومضطرٌ إليها، ولو بالتقليد[1].

لكن كيف تُفيد النبوَّة مع توفُّر الإنسان على نور العقل؟ إنها إن وافقته كانت زائدةً، وإن خالفته كيف نصدقها؟ يجيب الغزالي: «إن النبي ﷺ يرد مخبرًا بما لا تشتغل العقول بمعرفته، ولكن تستقل بفهمه إذا عُرِّف؛ فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المشقي والمسعد، كما لا يستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير. ولكنه إذا عرف فَهم وصدَّق وانتفع بالسماع، فيجتنب الهلاك ويقصد المُسعِد، كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء. ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمورٍ أخر، فكذلك يستدل على صدق الرسول ﷺ بمعجزاتٍ وقرائن وحالاتٍ، فلا فرق»[2]. فكلٌ من الدِّين والعقل هدايةٌ مزدوجةٌ وضروريةٌ للبشر.

٥- ازدواج العقل والشرع:

إن الغزالي لا يلغي العقل لصالح الوحي، أو لصالح الإشراق الصوفي. بل للعقل عنده مكانته؛ ولذا تحدَّث في الإحياء[3] وغيره عن: شرف العقل، فلا بد من العقل والشرع معًا؛ قال: «لا غنًى بالعقل عن السماع، ولا غنًى بالسماع عن العقل. فالدَّاعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهلٌ، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسُّنَّة مغرورٌ. فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعًا بين الأصلين»[4]، «فالعقل مع الشرع نورٌ على نورٍ»[5]. ولذلك حين ذم

(١) المنقذ من الضلال، ص ٦٥.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٢٣ .

(٣) ١/ ٨٢ فما بعدها.

(٤) الإحياء، ٣/ ١٩. ومثله في : الاقتصاد، ص ٣-٤.

(٥) الاقتصاد ، ص ٤.

بعض المتصوِّفة العقل؛ أجابهم الغزالي بأن العقل «نور البصيرة التي بها يُعرف الله تعالى، ويعرف صدق رسله؛ فكيف يُتصور ذمُّه، وقد أثنى الله تعالى عليه؟ وإن ذُم فما الذي بعده يُحمَد؟»[1]، لكن كيف التغلُّب علي اختلاف فحوى النصوص مع مقتضيات العقل؟

٦- قاعدةٌ في تعارُض النَّقل والعقل:

وقد ذكر الغزالي الجواب عن هذا السؤال؛ ضمن قاعدةٍ عامَّةٍ في علاقة الوحي بالعقل[2]. وذلك أن في الأشياء ما يُعلم بدليل العقل دون الشرَّع، وما يعلم بالشرع دون العقل، وما يُعلَم بهما معًا. فمثال الأولى: حدوث العالم، ووجود مُحدِثه، وصفاته من قدرةٍ وعلمٍ وإرادةٍ، ومثال الثانية: أمور الآخرة. وذلك أن العقل يجوز وقوع كلا الأمرين، ودور السمع هو تخصيص أحد الجائزين بالوقوع، وذلك حين يُعيِّن الوحي الواقع منهما[3].

أما ما توارد الشرع والعقل عليه، فله ثلاث حالاتٍ:

أولها إن كان العقل مُجوِّزًا لما أخبرنا به الوحي، فيجب تصديقه؛ سواءٌ كان السمع قطعيًّا أم ظنيًّا.

ثانيها إن قضى العقل بالاستحالة؛ أوَّلْنا السمع، أي حملناه على المعنى الآخر الذي يحتمله النص، والذي كان من قبل مرجوحًا. وذلك كما قال الغزالي؛ لأنه «لا يتصور أن يشتمل السمع على قاطعٍ مخالفٍ للعقول».[4]

والجدير بالذِّكر أن الاستحالة التي يعنيها الغزالي هي: الاستحالة المنطقية، لا العادية ولا الطبيعية، أي التي تخرق العادة الجارية وتخالف مألوفنا في الخارج، بل تُناقض تمامًا المبادئ العقلية الأولى.

---

(١) الإحياء/ ١/ ٨٩.

(٢) الاقتصاد، ص ١٣٢-١٣٣.

(٣) الاقتصاد، ص ١٣٢-١٣٣.

(٤) الاقتصاد، ص ١٣٣.

ثالثها؛ إن توقف العقل، فلم يحكم بجوازٍ ولا استحالةٍ، وجب التصديق أيضًا بأدلة الوحي؛ «إذ يكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة، وليس يشترط اشتماله على القضاء بالتجويز»[1]. أي يقول العقل: هذا ليس بمستحيلٍ، ولا أدري أهو جائزٌ؟ وإنما لا يحكم العقل على الشرع؛ لأن «العقل قاصرٌ، ومجاله ضيِّقٌ منحصرٌ»[2].

٧- في نسبيَّة المعرفة البشريَّة:

ويضرب الغزالي مثالًا لهذا القصور وللحدود التي يخضع لها العقل؛ فيروي لنا هذه الحكاية: «اعلم أن جماعةً من العميان قد سمعوا أنه حُمِلَ إلى البلدة حيوانٌ عجيبٌ يُسمَّى الفيل، وما كانوا قطُّ شاهدوا صورته ولا سمعوا اسمه. فقالوا لا بد لنا من مُشاهدته ومعرفته باللمس الذي نقدر عليه، فطلبوه؛ فلمَّا وصلوا إليه لمسوه، فوقع يد بعض العميان على رجليه، ووقع يد بعضهم على نابه، ووقع يد بعضهم على أُذُنه، فقالوا قد عرفنا. فلمَّا انصرفوا سألهم بقيَّة العميان، فاختلفت أجوبتهم؛ فقال الذي لمس الرِّجل: إن الفيل ما هو إلا مثل أسطوانةٍ خَشِنة الظاهر، إلا أنه ألْيَن منها. وقال الذي لمس الناب: ليس كما يقول، بل هو صلبٌ لا لِين فيه، وأملسٌ لا خشونة فيه، وليس في غلظ الأسطوانة أصلًا بل هو مثل عمودٍ. وقال الذي لمس الأذن: لَعَمري هو لَيِّنٌ، وفيه خشونةٌ ... ولكن ... ما هو مثل عمودٍ ولا هو مثل أسطوانةٍ، وإنما هو مثل جلدٍ عريضٍ غليظٍ. فكلُّ واحدٍ من هؤلاء صَدَق من وجهٍ؛ إذ أخبر كلُّ واحدٍ عمَّا أصابه من معرفة الفيل، ولم يخرج واحدٌ في خبره عن وصف الفيل، ولكنهم بجملتهم قصروا عن الإحاطة بكُنْه صورة الفيل. فاستبصِرْ بهذا المثال واعتبر به، فإنه مثالُ أكثر ما اختلف الناس فيه»[3]. فالمعرفة البشرية لا تحيط بموضوعها من جميع نواحيه، بل تتعلق بأطرافٍ أو أجزاءٍ منه فقط.

---

(١) الاقتصاد، ص ١٣٣.

(٢) الاقتصاد، ص ٤.

(٣) الإحياء، ٤/ ٨.

ولذلك تجد مَن يُنكر أمور الغيب -كنعيم القبر وعذابه- ويستبعدها، لمجرد أنه لم يُصادفها في تجارب حياته؛ ويقول: إنَّا نرى شخص الميت مُشاهدةً، وهو غير مُعذَّب. ويرد عليه الغزالي بأن هذا كَمَن ينكر على النَّائم أحواله؛ لأنه يراه ساكنًا لا يتحرك. قال: «بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللَّذة عند الاحتلام، ومن الألم عند تخيُّل الضرب وغيره. ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته مَن لم يَجْرِ له عهدٌ بالنوم، لبادر إلى الإنكار اغترارًا بسكون ظاهر جسمه ... فتعِسًا لمن ضاقت حوصلتُه عن تقدير اتِّساع القدرة لهذه الأمور المستحقَرَة، بالإضافة إلى خلق السماوات والأرض وما بينهما؛ مع ما فيهما من العجائب ... فما لا برهان على إحالته، لا ينبغي أن يُنكر بمجرد الاستبعاد»[1].

وهذا منشأ غلط الفلاسفة؛ قال الغزالي: «أكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات مبنيٌّ على هذا الجنس، فإنهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه قدَّروا استحالته»[2].

٨- خطر العادة:

وينفرد الغزالي عن كثيرٍ من المفكِّرين قبله، بالتنبيه على عاملٍ مهمٍّ يحدُّ من العقل ومن قُدُراته؛ ألا وهو العادة بما فيها العادة الفكرية، فهي تجعل الوهم يسبق إلى ما أَلِفه الإنسان واستأنس به، أو رآه، أو اقترن في تجاربه بأمرٍ ما؛ فقد «خُلقت قوى النفس مطيعةً للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات»[3]. وشرح ذلك الغزالي بما عُرِف فيما بعدُ بـ «الارتكاس الشرطي» لبافلوف[4].

ولذلك كان بلوغ كمال الموضوعية في النظر إلى الأشياء أمرًا صعبًا جدًّا؛ قال: «وأما اتِّباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحقَّ

(١) الاقتصاد، ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) المنقذ من الضلال، ص ٦٣.

(٣) الاقتصاد، ص ١٠٩.

(٤) الاقتصاد، ص ١٠٩.

حقًّا وقوَّاهم على اتِّباعه. وإن أردتَ أن تجرِّب هذا في الاعتقادات، فأوْرد على فهم العامِّي المعتزلي مسألةً معقولةً جليَّةً فيُسارع إلى قبولها، فلو قلتَ له إنه مذهب الأشعري ﷺ لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مُكذبًا بعين ما صدق به، مهما كان سيء الظَّنِّ بالأشعري، إذ كان قُبح ذلك في نفسه منذ الصِّبَا. وكذلك العكس [أي تَعْرض على الأشعري مذهب المعتزلي دون أن يعرف ذلك في البداية] ولست أقول هذا طبع العوام، بل طبع أكثر مَن رأيته من المتوسمين باسم العِلم ... وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئًا أصلًا، وينظر إلى الدَّليل ويسمي مقتضاه حقًّا ونقيضه باطلًا ... »[1]

٩- قصور العقل في الإلهيات، ونموذج علم الكلام:

وأكثر ما يتجلى عجز العقل عن الإحاطة بالوجود في موضوع الإلهيات بصفةٍ خاصَّةٍ، وشئون الغيب على العموم. ولهذا لم يتوسَّع الوحي في إخبارنا ببعض الحقائق الغيبيَّة، مثل صفات الباري؛ قال الغزالي: لأنه «لو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يُناسبه بعض المناسبة شيءٌ؛ لم يفهموه ... وبالجملة فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرةٌ له في الحال، أو مما كانت له من قبلُ. ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره، ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتًا في الشرف والكمال. فليس في قوة البشر إلا أن يُثبت لله تعالى ما هو ثابتٌ لنفسه من الفعل، والعلم والقدرة، وغيرها من الصفات، مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف، فيكون معظم تحويمه على صفات نفسه، لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال»[2].

ولا يعتقد الغزالي أن علم الكلام قادرٌ على الوصول إلى حقائق الأمور، قال: و«أما منفعته فقد يُظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه. وهيهات؛ فليس في الكلام وفاءٌ بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف. وهذا إذا سمعته من مُحدِّثٍ أو حشويٍّ ربما خطر ببالك

(١) الاقتصاد، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) الإحياء، ١/ ١٠١.

أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى مُنتهى درجة المتكلمين، وجاوزَ ذلك إلى التعمُّق في علومٍ أُخَر تُناسب نوع الكلام، وتحقَّقْ أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدودٌ. ولَعَمري لا ينفك الكلام عن كشفٍ وتعريفٍ وإيضاحٍ لبعض الأمور، ولكن على الندور في أمورٍ جليَّةٍ تكاد تُفَهم قبل التعمُّق في صنعة الكلام»[1]، وذلك لأن لعلم الكلام دورًا مُحددًا؛ هو تثبيت العقيدة والرد على مَن يُورِد عليها شبهًا عقليَّةً، فأما «كشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة؛ فلا مِفتاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات، والإقبال بالكلية على الله تعالى، وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات»[2]. فالتعبُّد والمكاشفة يُقرِّبان حقائق العقيدة أكثر مما تفعله صنعة الكلام.

لكن لما كان لهذه الصنعة دورٌ تقوم به، على كلِّ حالٍ، فإن الغزالي اختار التفصيل في الحكم على الكلام؛ فقال: «اعلم أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمِّه في كل حالٍ، أو بحمده في كل حالٍ: خطأٌ؛ بل لا بد فيه من تفصيلٍ».[3] والقدر الضروري منه «أنه لا بد في كل بلدٍ من قائمٍ بهذا العلم مستقلٍّ؛ يدفعُ شُبَهَ المبتدعة التي ثارت في تلك البلدة، وذلك يدوم بالتعليم [أي تدريس الكلام لضمان استمراره]. ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم، كتدريس الفقه والتفسير»[4]، فهو فرض كفايةٍ تقوم به نخبةٌ من أهل العلم؛ الذين يحرصون ما أمكن على لجم العوام عن الاهتمام بقضايا هذا العلم.

---

(١) الإحياء، ١/ ٩٧.

(٢) الإحياء، ١/ ٩٩.

(٣) الإحياء، ١/ ٩٧.

(٤) الإحياء، ١/ ٩٩.

١٠- الغزالي والفلسفة:

نقد الغزالي الفلسفة المشائية نقد خبيرٍ مُطَّلعٍ، ولم يتهمه أحدٌ بجهلها وجهل مراميها البعيدة. بل إن الغزالي قبل أن يتفوق في نقد الفلسفة الإغريقية، كما صاغها الفارابي وابن سينا؛ كان قد تفوَّق في عرضها وشرحها. ولذلك يُعتَبر كتابه «مقاصد الفلاسفة»؛ من خيرة الكتب التي يَنصَح بها المختصُّون كلَّ مَن يريد الاطِّلاع على فلسفة المشائين وفهمها.

وقد كانت أول مرحلةٍ في النَّقْد الذي قام به الغزالي هو تمييز علوم الفلاسفة، وإعطاء كلِّ علمٍ منها حُكمًا خاصًّا. فهو مثلًا حين ذكر الطبيعيات، أورد أقسامها؛ ومنها: ما يتعلَّق بالأجسام وأحوالها، والمعادن والنبات، والحيوان، والطِّبِّ، والفلك، والكيمياء ... إلخ. وذلك «ليُعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها ... وليس يلزم مخالفتهم شرعًا في شيءٍ من هذه العلوم»[1]. إلا في أربعة مواضع: الأول: حكمهم بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات، اقتران تلازمٍ ضروريٌّ لا يتخلَّف. والغزالي يرى -مع الأشاعرة- أنه اقترانٌ عاديٌّ لا عقليٌّ، وهي النظرة التي أخذ بها فيما بعد مالبرانش وهيوم وبعض الوضعيين. والمواضع الأخرى سبق ذكرها، كإنكار بعض الفلاسفة لخلود النفس، والبعث الأخروي بالأجساد[2].

فمن الواضح أن هجوم الغزالي كان على الميتافيزيقيا، لا على الفلسفة بجميع فروعها (أيام كانت موسوعيَّةً). فقد اعترف الغزالي بقيمة علوم الرياضيات والمنطق والتجريبيات والطبيعيات، في حين وجد أن الإلهيات في الفلسفة نموذجٌ مظلمٌ للخبط والخلط. وهذا الموقف جدٌّ متقدِّم، بل لو نظرنا إليه بمنطق العصر؛ وجدناه موقفًا «حداثيًّا» ممتازًا. لكن الذين يُعانون أزمةً فكريَّةً وعُقدة نقصٍ تجاه تاريخ الأمَّة وقسمها الأكبر -أهل السُّنَّة- وممثليه من العلماء والمفكرين؛ يرفضون هذا

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٠، ٢٢٢.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٠ إلى ٢٢٢.

الموقف العقلاني العظيم لأبي حامدٍ وأمثاله، ويرتَدُّون قرونًا إلى الوراء؛ فيفضِّلون عليه فلسفات اليونان وأحلام أفلوطين في «نظرية الفيض»، مُعتبِرين أنها نموذج العقلانية الموءودة في تاريخ الإسلام. لكنهم إذا قرءوا لكانط، هلَّلوا له وصَفَّقوا، برغم أن الغزالي هدم الفلسفة الميتافيزيقية بالشرق، قبل أن يهدمها كانط بالغرب. وهكذا تنقلب كل الأوضاع رأسًا على عقبٍ: فنقدُ الغزالي لمبدأ السببيَّة كارثةٌ أصابت العقل العربي الإسلامي، لكن هذا النقد نفسه إذا صدر من هيوم اعتُبِر فتحًا جديدًا في عالم الفكر والفلسفة!

لقد كان جوهر الخلاف بين الغزالي والمشائين إبستمولوجيًا، فالمعرفة عند هؤلاء لا تأتي من التجربة؛ بل أصلها ما يُسمُّونه: إشراق الصور العقليَّة من العقل الفعَّال على العقل الإنساني. ولذلك اعتبروا العقل قوةً مُطلقَةً قادرةً على النَّفاذ إلى كلِّ شيءٍ وفهم كلِّ حقيقةٍ. ومن ثَمَّ ، فهو قادرٌ على الاستقلال بالمعرفة، ولا يحتاج لوحيٍ ولا رسالةٍ، ولا حتى للتجربة ... إذ يكفي التأمل. والغزالي يرفض هذا الموقف المتخلِّف، والذي تسبب في تضليل قسم كبيرٍ من البشريَّة، على مستوى الاعتقاد. كما تسبب في وأد نموِّ العِلم والتِّقنية، بإلغائه للتجربة، أو تقليله من أهميتها.

فهنا كان رأي الغزالي واضحًا ومهمًا: إنَّ العقل بطبيعته عاجزٌ عن إدراك حقائق الأمور في الإلهيات، وليس هذا ميدانه.[1] بل ميدانه هو العالمَ المشاهد، والسبيل في فهمه ومعرفته هو التجربة والملاحظة، لا العقل بمجرده.

وثمة عاملٌ مهمٌّ يفسِّر لنا سبب نجاح نقد الغزالي للفلاسفة، بل أهم من ذلك؛ يفسر لماذا لم تلق الفلسفة اليونانية والمشائية قبولًا واسعًا في البيئة الإسلامية. وهذا العامل شرحه جيدًا عبدالحليم محمود رحمه الله حيث قال: «إن البحث العقلي في الإلهيات أمرٌ طبيعيٌّ بالنسبة للمفكرين الذين نشئوا في أقاليم لم يُوجَد فيها كتابٌ مُقدَّسٌ. من الطبيعي أن يُوجَد في هذه الأقاليم رجالٌ يحاولون ابتداع مذهبٍ

(١) راجع: مسألة في تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه. وكذلك: آخر المسألة، وهي اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول، تهافت الفلاسفة.

فيما وراء الطبيعة. ذلك أن الإنسان بفطرته طَلعةٌ، وهو يحاولُ دائمًا معرفة العلل والأسباب، ويتشوَّف إلى رؤية المجهول، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب. أما في البيئات التي فيها نصٌّ مُقدَّسٌ، يحتفظ بنضرته، ولا يشك إنسانٌ في صحته؛ فإنه من غير الطبيعي أن ينشأ بجوار هذا النص المعصوم اختراعاتٌ ذهنيَّةٌ تتصل بعالم الغيب. ذلك أن ثمرة التفكير الإنساني عُرضةٌ للخطأ. والخطأ في الذَّات الإلهية أو في الصفات الإلهية، أو في عالم الغيب على وجه العموم فيه خطورةٌ كبيرةٌ. الطريق المستقيم إذن هو ألَّا ينشأ بجوار النَّصِّ المقدَّس اختراعٌ عقليٌّ يتَّصل بعالم الغيب»[1].

ثالثًا: ابن خلدون

أما ابن خلدون، فنِتَاجٌ آخر للحضارة العربية-الإسلامية. نتاجٌ عبقريٌّ؛ استطاع أن يغطي مجموعةً من الحقول المعرفية، بل أن يُبدع أخرى جديدةً، كعلم الاجتماع مثلًا؛ أو ما يسميه هذا العالم الفذ بـ «طبائع العمران».

لقد أشبع الدارسون الفكر الخلدوني بحثًا، وتناولوه من نواحٍ متعدِّدةٍ؛ حتى أصبح هذا كله يشكل مكتبةً مُستقلَّةً، جزءٌ منها باللغات الأوربية الرئيسة. لهذا لا أنوي هنا دراسة هذا الفكر المتقدِّم، ولا حتى عرضه باختصارٍ. لكنني أنتهز هذه الفرصة لأدعو القارئ الكريم إلى قراءة مقدمته الشهيرة لكتابه في التاريخ[2]. بينما أقتصر هنا على بسط بعض آرائه في الابستمولوجيا، وخصوصًا منها قضية طبيعة العقل وحدوده.

١- الوجود الموضوعي للعالم:

وابن خلدون كسائر مفكري الإسلام؛ يعتقد في الوجود الموضوعي للعالم الخارجي، ولذا رفض رأي بعض المتصوِّفة الذين اعتبروا أن الموجودات كلها

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام، ص ٤٦٣.

(٢) مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

مشروطةٌ بوجود المدرك البشري لها، حسيًّا كان أم عقليًّا؛ بحيث لو فرضنا عدم هذا المدرك وغياب آلات الإدراك؛ لم يكن في الوجود تفصيلٌ، بل يكون واحدًا وبسيطًا، كالنائم الذي يُعتبر ما حوله بالنسبة إليه في حكم المعدوم . ويستدل ابن خلدون على بطلان هذا الكلام بالحسِّ والبداهة؛ مُعتقِدًا أن مُحققي الصوفية يرون أن الذي يذهب هذا المذهب إنما يتوهم؛ فيخطِّئونه.[1]

٢- العقل بين الغيب والشهادة:

وإذا كان من أهم ما يمتاز به الإنسان عن كثيرٍ من المخلوقات: العقل، وما ركب الله تعالى فيه من أنواع الإدراك؛ فإن ابن خلدون يميز في عمل هذا العقل بين مجالين مهمين وكبيرين: أحدهما مجالٌ مُقفَلٌ أمام العقل بسبب طبيعته الذاتية التي جعلت منه أداةً عاجزةً عن اختراق هذه الدائرة، وهي أساسًا عالم الغيب. والآخر مجالٌ مفتوحٌ للعقل؛ هو الفارس فيه والأصل والحكم، وهو -بشكلٍ رئيسٍ- عالم الشهادة. وهذا التمييز عظيم الشأن؛ بل هو من أخطر ما جاءت به نظرية المعرفة الإسلامية، ومن أبعده أثرًا في مختلف نواحي الحياة، بما فيها الحياة الفكرية والعلمية والتِّقَنيَّة. ولم ينتبه الفكر الغربي إلى أهمية هذا الفصل، قبل كانط.

لقد اعتبر ابن خلدون أن صناعة الحساب شريفةٌ؛ «ينشأ عنها في الغالب عقلٌ مضيءٌ دَرِبٌ على الصَّواب»[2]. ويقول في فرعٍ آخر من الرياضيات: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءةً في عقله واستقامةً في فكره؛ لأن براهينها كلها بيِّنة الانتظام جليَّة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها ونظامها ... وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب، الذي يغسل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران»[3]، أما علم الهيئة -الفلك-

(١) راجع: المقدمة، ص ٣٥٢، كلامه عن علم التصوف.

(٢) المقدمة، ص ٣٥٩.

(٣) المقدمة، ص ٣٦١-٣٦٢. في الأصل: جليلة، وأظنه خطأ.

فهو أيضًا صناعةٌ شريفةٌ وعلمٌ جليلٌ[1]، وكذلك استطرد ابن خلدون في حديثه عن كثيرٍ من العلوم؛ كالطبيعيات، والطب، والفلاحة.

لكن الغيبيات، بخلاف هذا؛ لا يُوجَد ولا يمكن أن يُوجَد علمٌ بشريٌّ يستطيع إدراكها؛ إذ «الغيوب لا تُدرَك بصناعةٍ ألبتة، ولا سبيل إلى تعرُّفها إلا للخواصّ من البشر؛ المفطورين عن عالم الحس إلى عالم الروح»[2]، وهم الأنبياء خاصَّةً.

ولذلك نحن لا نستطيع أن ندرك حقيقة هذه الغيوب، وأعظمها الخالق. بل نحن مدعوون إلى التصديق بها؛ «اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه وأفرده بها ... وعرَّفنا أن في هذا الإيمان نجاتنا عند الموت إذا حضرنا، لم يُعرِّفنا بكُنْه حقيقة هذا الخالق المعبود؛ إذ ذاك متعذِّرٌ على إدراكنا ومن فوق طورنا»[3]، وإنما عرَّفنا ببعض صفاته. قال ابن خلدون: «وليس ذلك بقادحٍ في العقل ومداركه، بل العقل ميزانٌ صحيحٌ؛ فأحكامه يقينيةٌ لا كَذِبَ فيها، غير أنك لا تطمع أن تَزِن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره؛ فإن ذلك طمعٌ في مُحالٍ. ومثال ذلك مثال رجلٍ رأى الميزان الذي يُوزَن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال؛ وهذا لا يُدرَك. على أن الميزان في أحكامه صادقٌ، لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرَّةٌ من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفطنْ في هذا الغلط ومَن يُقدِّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه»[4].

وإنما قَصُر العقل عن استيعاب جميع الوجود؛ لأنه لم يُزوَّد بجميع آلات الإدراك والمعرفة التي تُخوِّل له الوصول إلى كل الموجودات، كما أن مَن فَقَد حاسةً ما من الحواس الخمس؛ يغيب عنه قسمٌ من الواقع. يقول القاضي ابن خلدون: «ولا تثق

(١) المقدمة، ص ٣٦٣.

(٢) المقدمة، ص ٨٦.

(٣) المقدمة، ص ٣٤٥.

(٤) المقدمة، ص ٣٤٣-٣٤٤.

بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدرٌ على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسَفِّه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كلِّ مدرِكٍ في بادئ رأيه منحصرٌ في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصمَّ كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات؟ وكذلك الأعمى أيضًا يسقط عنده صنف المرئيَّات. ولولا ما يردُّهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقرُّوا به، لكنهم يتَّبِعون الكافَّة في إثبات هذه الأصناف لا بمُقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم. ولو سُئِل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه مُنكِرًا للمعقولات وساقطةٌ لديه بالكلية. فإذا علمت هذا، فلعل هناك ضربًا من الإدراك غير مُدركاتنا؛ لأن إدراكاتنا مخلوقةٌ محدثةٌ، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهولٌ، والوجود أوسع نطاقًا من ذلك، والله من ورائهم محيطٌ. فاتَّهِم إدراكك ومدركاتِك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طورٍ فوق إدراكك، ومن نطاقٍ أوسع من نطاق عقلك».[1]

٣- العلاقة السببية:

ويتعرض ابن خلدون لمشكلةٍ فلسفيَّةٍ كبيرةٍ هي العلِّية أو السببية[2]؛ فيُقدِّمُها مثالًا لتعقُّد الوجود واستحالة الإحاطة به وفهمه كاملًا. وفي الوقت نفسه يُعلِّل بها عجز العقل البشري عن بلوغ هذه الإحاطة وإدراك كُنْه الأمور. وهو في رأيه هذا تَبَعٌ للأشاعرة، الذين لهم موقفٌ مميَّزٌ ومعروفٌ من قضية السببية، سبقوا به هيوم خصوصًا، وكذا فلاسفة الوضعيَّة. لكن ابن خلدون أحسن تقديم هذا الرأي الكلامي والتعبير عنه؛ قال: «اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواءٌ كانت من الذَّوات أو من الأفعال البشريَّة أو الحيوانية؛ فلا بُد لها من أسبابٍ متقدِّمة عليها، بها تقع في مستقرِّ العادة وعنها يتم كونه. وكل واحدٍ من هذه الأسباب حادثٌ أيضًا؛

---

(١) المقدمة، ص ٣٤٣.

(٢) بحثت مشكلة السببية بتفصيل في التراثَين الإسلامي والأوربي في كتابي: الوجود بين مبدئي السببيَّة والنظام؛ وهو بحث في الأساس الشرعي والنظري لاستشراف المستقبل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

فلا بدَّ له من أسبابٍ أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مُرتقيةً حتى تنتهي إلى مُسبِّب الأسباب ومُوجِدِها وخالقها ﷻ، لا إله إلا هو. وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولًا وعرضًا ويحار العقل في إدراكها وتعديدها. فإذًا لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشريَّة والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات؛ إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصود والإرادات أمورٌ نفسانيَّةٌ ناشئةٌ في الغالب عن تصوراتٍ سابقةٍ يتلو بعضها بعضًا. وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل، وقد تكون أسباب تلك التصورات تصوراتٌ أخرى، وكل ما يقع في النَّفس من التصوُّرات مجهولٌ سببه؛ إذ لا يطَّلع أحدٌ على مبادئ الأمور النفسانيَّة ولا على ترتيبها. إنما هي أشياءٌ يُلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضًا، والإنسان عاجزٌ عن معرفة مباديها وغاياتها. وإنما يحيط علمًا في الغالب بالأسباب التي هي طبيعةٌ ظاهرةٌ ويقع في مداركها على نظامٍ وترتيبٍ؛ لأن الطبيعة محصورةٌ للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها فضلًا عن الإحاطة. وتأمَّل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها؛ فإنه وادٍ يهيم فيه الفكر ولا يحلو منه بطائلٍ ولا يظفر بحقيقةٍ: ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ فِي خَوۡضِهِمۡ يَلۡعَبُونَ﴾[1] . وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه، فزلَّت قدمه وأصبح من الضَّالِّين الهالكين، نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين. ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك واختيارك، بل هو لونٌ يحصُل للنفس وصبغةٌ تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبةٍ لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحرزنا منها، فلنتحرز من ذلك بقطع النَّظَر عنها جملةً. وأيضًا فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهولٌ؛ لأنها إنما يُوقَف عليها بالعادة، لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولةٌ: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾[2]؛ فلذلك أُمرنا بقطع النَّظر عنها وإلغائها جملةً، والتوجه إلى مُسبِّب الأسباب كلها

---

(١) سورة الأنعام؛ آية ٩١.

(٢) سورة الإسراء؛ آية ٨٥.

وفاعلها ومُوجِدِها؛ لترسخ صفة التوحيد في النَّفْس، على ما علَّمَنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا، لاطِّلاعه على ما وراء الحس. قال ﷺ: *مَن مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة.*[1] فإن وقف عند تلك الأسباب، فقد انقطع وحقَّت عليه كلمةُ الكفر؛ وإن سَبَح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدًا بعد واحدٍ، فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة؛ فلذلك نهانا الشَّارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق... وإذ تبيَّن ذلك فلعلَّ الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا؛ خرجت عن أن تكون مُدرَكةً، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع. فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيَّات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها؛ إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به [اللهَّ] إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير. وهذا هو معنى ما نُقِل عن بعض الصِّدِّيقين: العجز عن الإدراك إدراكٌ»[2].

٤- إبطال الفلسفة الإلهية:

ولما كان البحث في أسباب الحوادث وعلل الأشياء بهذا التشعب والتعقيد، حيث يستحيل كشف السلاسل السببيَّة اللانهائية للموجودات؛ فإنه من الطبيعي أن يرفض ابن خلدون الفلسفة، خاصَّةً في شِقِّها الميتافيزيقي الإغريقي، والتي هي -بالأساس- مزيجٌ من فلسفات أرسطو وأفلاطون وأفلوطين.

لقد زعم هؤلاء وأتباعهم، ومنهم ابن سينا والفارابي؛ «أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي؛ تدرَك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعضٌ من مدارك العقل».[3]

(١) مسند أحمد، ١٩/ ٣٤٠.

(٢) المقدمة ، ص ٣٤٢-٣٤٣-٣٤٤. هذا النص من أفضل النصوص التي تعبّر عن موقف الأشاعرة من مشكلة السببية.

(٣) المقدمة، ص ٤٠١.

وقد عوَّل الفلاسفة، لأجل اكتشاف هذا الوجود؛ على «قانونٍ يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسمَّوْه بالمنطق»[1]. وعماد هذا المنطق -كما ابن خلدون[2] - هو التجريد؛ بالانطلاق من صورٍ معيَّنةٍ إلى أخرى أعمَّ منها وأشمل. فيبدأ الذِّهن بالموجودات الشخصية -أو الفرديَّة- المحسوسة، فيُجرِّد منها صورًا تنطبق على جميع الأشخاص؛ وهي المعقولات الأوائل. ثم يؤلف الذِّهن بين هذه المعقولات أو المعاني، وبين غيرها مما يشترك معها في معنًى ما، فيشكل المعقولات الثواني. وهكذا، حتى ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، والتي لا تجريد بعدها؛ وهي الأجناس العالية. والمقصود أن الفيلسوف يعتبر أنه «إذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة طلب تصور الوجود كما هو؛ فلا بد للذِّهن من إضافة بعضها إلى بعضٍ ونفي بعضها عن بعضٍ بالبرهان العقلي اليقيني [أي بناء علاقات]، ليحصُل تصور الوجود تصورًا صحيحًا مُطابقًا»[3]. فيكفي الآن لإنتاج معرفةٍ صادقةٍ عن الوجود؛ ألا تخطئ في إقامة البراهين واستنتاج القضايا. أي يكفي المنطق الصحيح.

وحاصل ما آلت إليه هذه الطريقة الفلسفية «أنهم عثروا أولًا على الجسم السفلي، بحكم الشهود والحس. ثم ترقى إدراكهم قليلًا فشعروا بوجود النفس، من قِبَلِ [أي بسبب] الحركة والحس في الحيوانات. ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف إدراكهم؛ فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحوٍ من القضاء على أمر الذات الإنسانية، ووجب أن يكون للفلك نفسٌ وعقلٌ كما للإنسان»[4]، ثم بالمنطق نفسه قالوا: تُوجَد عشرة أفلاكٍ، مع كل فلكٍ عقلٌ، ومنها العقل الفعَّال، والوجود يتدرج من عالمنا إلى الفلك الأقرب وعقله الخاص ... إلى المبدأ الأول؛

---

(١) المقدمة، ص ٤٠١.

(٢) راجع : المقدمة ، ص ٤٠١-٤٠٢، فصل في إبطال الفلسفة.

(٣) المقدمة، ص ٤٠٢.

(٤) المقدمة، ص ٤٠٢.

وهو: الواحد. والتفاصيل في هذا كثيرةٌ، لكنها لا تهم؛ لأن غرضي هنا أن أوضح للقارئ كيف أمل هؤلاء الفلاسفة في فهم الكون بأسلوبٍ منطقيٍّ صوريٍّ.

٥- في قصور المنطق:

ولابن خلدون ردٌّ مهمٌّ وعميقٌ على هذا الطريق، بل هو أشدُّ عقلانيةً وأكثر احترامًا للعقل من الفلاسفة القدماء الذين قصدوا إلى الرد عليهم. وخلاصته أن «البراهين التي يزعمونها على مُدَّعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه قاصرةٌ وغير وافيةٍ بالغرض»[١]؛ لأن المنطق لا يكشف عن الوجود ولا يعطينا معرفةً حقيقيَّةً به.

وتفصيل هذا أن المنطق لا ينفع لا في عالم المادة أو الطبيعة، ولا في عالم الرُّوح وما وراء الحِسّ. أما «في الموجودات الجسمانية -ويسمونه العلم الطبيعي- فوجه قصوره [أي المنطق] أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة -كما في زعمهم- وبين ما في الخارج غير يقينيٍّ؛ لأن تلك أحكامٌ كليةٌ عامَّةٌ والموجودات الخارجية متشخِّصةٌ بموادِّها، ولعل في المواد ما يمنع من مُطابقة الذِّهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين»[٢]. هذا هو سبيل المعرفة في الطبيعيات: الحس والتجربة، لا مجرد التأملات النظرية الفارغة التي تبني عوالم من الأوهام -كنظرية الفيض والفلك الفلسفي- ثم تقتنع بها وتُصر على حمل الناس عليها بدعوى أنها مُقتَضى العقل اليقيني.

ونظرًا لعُقم هذه الطريقة المنطقية في مجال الطبيعة؛ فقد عُدَّت لاحقًا من أهم أسباب عدم ظهور العلم التجريبي في العالم القديم، قبل الإسلام. حتى قال عالم المنطق الإنجليزي المعاصر برتراند راسل: إن الله لم يبتل البشرية بالفقر ولا بالجوع وإنما ابتلاها بأرسطو .

---

(١) المقدمة، ص ٤٠٣.

(٢) المقدمة، ص ٤٠٣، يقصد بمصطلح : الخارج ، ما نسميه الآن بالواقع.

ثم قال ابن خلدون: «وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الرُّوحَانيَّات؛ ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولةٌ رأسًا ولا يمكن التوصُّل إليها ولا البرهان عليها؛ لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجيَّة الشخصية إنما هو ممكنٌ فيما هو مدرَكٌ لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهانٌ عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصًا في الرؤيا التي هي وجدانيَّةٌ لكل أحدٍ، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمرٌ غامضٌ لا سبيل إلى الوقوف عليه. وقد صرَّح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه؛ لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتيَّةً»[1]. أي أن البرهنة على أمرٍ ما تقتضي حدًّا أدنى من الإحساس به وتفهُّمه. وما لا شعور لنا به على أي نحوٍ من الأنحاء، ولا أصل له نقيسه عليه، فكيف نحكم فيه؟ وهذه مشكلة التجريد -وستأتي في الباب الثاني- وخلاصتها أن الفكر لا بد أن يرتدَّ أخيرًا إلى المحسوس.

لقد فهم ابن خلدون جيدًا الطابع الصوري للمنطق، ولذلك كانت الثمرة الوحيدة والحقيقية للفلسفة ثمرةً منطقيةً لا معرفيةً؛ وهي «شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين ... فيستولي الناظر فيها [أي في كتب الفلاسفة] بكثرة استعمال البراهين بشروطها على مَلَكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات»[2]، ثم لا ينبغي استعمال هذه الملكة المنطقية في الطبيعيات، ولا في ما وراء الطبيعيات بشكلٍ خاصٍّ.

٦- العقل بين الفلسفة والكلام:

وقد كان ابن خلدون منطقيًّا مع نفسه حين فرَّق بين الفلسفة وعلم الكلام، فأثبت مشروعيَّة الفنِّ الثاني دون الأول؛ وذلك لأن المتكلم يستخدم العقل وبراهينه

(١) المقدمة، ص ٤٠٣.

(٢) المقدمة، ص ٤٠٥، وفي نسخة أخرى: الحجج، بدل الحجاج.

في مرحلتين: الأولى، لإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، ولذلك قال المتكلمون بأدلة الغائية والعناية والتمانُع وإبطال التسلسل، ونحوها، حيث الهدف إقناع العقل -بطريق العقل- بوجود الخالق. وفي المرحلة الثانية؛ يحاول المتكلم إثبات النُّبوَّة، وصحة رسالة الأنبياء، خصوصًا النُّبوَّة الخاتمة للرسول العربي ﷺ؛ ولذلك كان عماد هذا البحث هو موضوع المعجزة.

لكن بمجرد أن يصل المتكلم بالإنسان المخاطَب إلى هذا المستوى، أي الإقرار بالرسالة المحمدية؛ فإن وضع العقل يتغير، حيث يصبح الوحي هو القاضي والحكم، وهو الذي يرسم للعقل مجال تدخُّله في الدين -وفي الغيبيات خاصَّةً- وكيفيته وحدوده. ولذا ترى أن نمط الاستدلال الكلامي يختلف، فهو في المرحلتين الأوليتين عقليٌّ برهانيٌّ، لكنه بعد ثبوت النبوة نصِّيٌّ؛ عُمدته القرآن وصحيح السنة أو مشهورها. ولا يعني هذا أن المتكلم لا يعود إلى النص من البداية، أو أنه يلغي العقل تمامًا في النهاية؛ إنما المقصود اللون العام. وهذا معنى كلام ابن خلدون: «ومسائل علم الكلام إنما هي عقائد مُتلقَّاة من الشَّريعة كما نقلها السَّلف، من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه؛ بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزولٌ عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثًا عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلومًا هو شأن الفلسفة؛ بل إنما هو التماس حجَّةٍ عقليَّةٍ تعضد الإيمان، وذلك بعد أن تُفرَض صحيحةً بالأدلة النقليَّة كما تلقَّاها السلف واعتقدوها، وكثيرٌ ما بين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع، لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطةٌ بها؛ لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مُدرَكٍ فينبغي أن نُقدِّمه على مداركنا، ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادًا وعلمًا، ونسكت عمَّا لم نفهم من ذلك ونفوِّضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه»[1].

---

(١) المقدمة، ص ٣٦٨، فصل في الإلهيات.

٧- ابن خلدون رائدًا للباراسيكولوجيا:

أريد من هذه الفقرة أن أُنبِّه على جانبٍ مهمٍّ في «المقدِّمة»، رأيت أكثر الكاتبين عنها أهملوه. لقد اعتنى ابن خلدون، خصوصًا في أوائل المقدِّمة وأواخرها؛ بالظَّواهر الغريبة في الوجود أو التي لها علاقةٌ بالغيب وشئونه، فقدَّم لها وشرحها، ثم حاول تعليلها، فهو لذلك رائدٌ من روَّاد الباراسيكولوجيا؛ يستحق أن يُذكر في تاريخها وضمن علمائها أو مفكريها. ولو أنك قارنتَ بين المقدِّمة وأي كتابٍ مُعْتمَد في هذا الفن، لوجدت أن أكثر الظواهر الغريبة التي تحدَّث عنها ابن خلدون تُوجَد اليوم ضمن القضايا أو الإشكالات الأساسية للباراسيكولوجيا المعاصرة، مع اختلافٍ في أسلوب المعالجة ومناهجها[1].

لقد فسَّر ابن خلدون النبوَّة، ثم ظاهرة الكهانة، وفرَّق بينهما. ثم درَس الرؤيا والأحلام المناميَّة، وكانت له عنايةٌ خاصَّةٌ بقضية الإخبار عن المستقبل، من غير طريق التجربة أو النظر العقلي؛ أي بأساليب غيبيَّة، وغير ذلك كثيرٌ[2]. ثم «وضع» ابن خلدون، لتفسير هذه الظواهر؛ نظريَّةً في تدرُّج عوالم المخلوقات واتصال بعضها ببعضٍ، وكيف يمكن أن يستحيل بعضها إلى ما فوقها أو ما دونها[3]، وربط هذا بأنواع قوى الإدراك الإنساني من الحس والحس المشترك والخيال والوهم والقوة الحافظة وقوة الفكر. كما قسَّم النفوس إلى ثلاثة أصنافٍ، بحسب استعدادها للعالم الأعلى[4].

واهتم ابن خلدون أيضًا بالتجربة الصوفيَّة، فاعترف بها وبصدق أساسها. لكنه رأى أن المعرفة الصوفية ذوقيةٌ لا يمكن تبليغها للآخر باللُّغة المعتادة؛ ولذلك فهي معرفةٌ قاصرةٌ على أهلها. وأبعد المدارك عن جنس الفنون والعلوم هي مدارك

---

(1) Robert Amadou: La parapsychologie. Edition Denoël.
- Castellan Y.: La parapsychologie.

(٢) راجع المقدمة، صفحات: ٧٦ إلى ٩٠، ٣٥٤.

(٣) المقدمة، ص ٧٢-٧٣.

(٤) المقدمة، ص ٧٣ إلى ٧٥.

الصوفية؛ «لأنهم يدَّعون فيها الوجدان ويفرُّون عن الدَّليل، والوجدان بعيدٌ عن المدارك العلميَّة وأبحاثها وتوابعها». لكن التصوُّف -عنده- موجودٌ لا يمكن إنكاره، بل هو دليلٌ على عالم الغيب، وعلى أن الوجود لا يُدرك بالعقل المحض وحده[1].

(١) المقدمة، ص ٣٥٠-٣٥١، ٣٥٤-٣٥٥، ٣٦٩.

الباب الثاني
في الغيب

﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾

[سورة ق؛ آية ٢٢].

تمهيد

في مفهوم الغيب

قيل في تعريف الغيب أقوالٌ كثيرةٌ، مختلفةٌ ولكنها متكاملةٌ. فالغيب في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[1]؛ هو الله تعالى، لأنه لا يُرى في دار الدنيا، وإنما تُرى آياته الدَّالة عليه[2]. وقيل : الغيب هو الآخرة، والشهادة هي الدنيا[3]؛ كما في قوله سبحانه: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾[4]. وقيل : الغيب والشهادة هما عالما السرِّ والعلانية، أو ما كان وما يكون[5]. وقيل أيضًا: الغيب ما غاب عن الناس مما أخبرهم به النبي ﷺ من الملائكة والجنة والنار والحساب. وقيل: هو القرآن، أو هو القضاء والقدر[6].

وقيل أيضًا: الغيب ما كان غائبًا عن العيون، وإن كان مُحصَّلًا في القلوب[7]. قال ابن كثيرٍ: كل هذه متقارِبةٌ في معنًى واحدٍ؛ لأن جميع هذه المذكورات من الغيب الذي يجب الإيمان به[8].

---

(١) سورة البقرة؛ آية ٢.

(٢) بصائر ذوي التمييز، ٤/ ١٥٢، بصيرة في غيب.

(٣) الوجيز، ١٣/ ٣٢، السجدة ٦. الكشاف، ٤/ ٨٧، آخر الحشر. بحر العلوم، ٣/ ٣٤٦، النجم ٣٣.

(٤) سورة الأنعام؛ آية ٧٣.

(٥) الجامع لأحكام القرآن، ١٨/ ٣٠، الحشر ٢٢. نكت العيون، ٦/ ١٢٢، الجن ٢٦.

(٦) الجامع لأحكام القرآن، ١/ ١١٥. لباب التأويل، ١/ ٢٦.

(٧) بصائر ذوي التمييز، ٤/ ١٥٢.

(٨) تفسير ابن كثير، ١/ ٥٧.

وقد جمع عبد الله بن عباس هذه المعاني كلها؛ فقال: الغيب كلُّ ما أُمرتَ بالإيمان به فيما غاب عن بصرك؛ مثل الملائكة والبعث والجنة والنار والصراط والميزان[1]. وقال الطبري في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾؛ : «آمنوا بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر، وجنته وناره ولقائه، وآمنوا بالحياة بعد الموت؛ فهذا غيبٌ كلُّه. وأصل الغيب كل ما غاب عنك من شيءٍ، وهو من قولك: غاب فلانٌ يغيب غيبًا»[2].

فالفارق بين عالمي الغيب والشهادة هو الحس، إذ كل ما غاب عن العباد، مما لا يعلمونه ولا يحسونه ولا يدركونه؛ فهو غيبٌ. وكل ما علموه أو حضروه أو أدركوه فهو من عالم الشهادة[3]. قال الطاهر بن عاشورٍ: «المراد بالغيب ما لا يُدرَك بالحواس، مما أخبر الرسول ﷺ صريحًا بأنه واقعٌ أو سيقع؛ مثل وجود الله وصفاته ووجود الملائكة والشياطين وأشراط الساعة، ومما استأثر الله بعلمه»[4]. ولذلك ليس الغيب هو ما يقابل الواقع؛ لأن الغيب أيضًا واقعٌ. وليس هو - كما قال بعض المفسرين[5]- المعدوم، وعالم الشهادة الموجود. فكلاهما عالمٌ قائمٌ موجودٌ، وإنما يعرف الإنسان الثاني ويجهل الأول. وذلك أن «الوجود الإلهي الأعلى من عالم الغيب، وآثاره في خلقه من عالم الشهادة»[6].

فالإيمان بالغيب كما يقول المودودي: «معناه أن ترجع في معرفة ما لا تعرفه إلى مَن يعرفه. ثم تصدقه في قوله؛ إنك لا تعرف ذات الله تعالى ولا صفاته، ولا تعلم أن

---

(١) تفسير ابن كثير، ١/ ٦٢، البقرة ٢. لباب التأويل، ١/ ٢٦.

(٢) جامع البيان، ١/ ٧٧.

(٣) كذا يتحصل من تعاريف الغيب والشهادة في التفاسير الآتية: الكشاف، ٤/ ٨٧، آخر سورة الحشر. بحر العلوم، ٣/ ٣١، السجدة آية رقم ٦. لباب التأويل، ٤/ ٦، الرعد ٩-١٠. و٥/ ١٨٤، السجدة ٦. الوجيز، ١/ ٤٢٣، الرعد ٩-١٠. بحر العلوم، ١/ ٤٧٩، الأنعام ٧٣. مراح لبيد، ١/ ٢٤٦، الأنعام ٧٣. إرشاد العقل السليم، ٥/ ١٥٤-١٥٥، التغابن ١٨.

(٤) التحرير والتنوير، ١/ ٢٢٩، البقرة ٢.

(٥) راجع: الكشاف، ٤/ ٨٧، الحشر ٢٢. لباب التأويل، ٤/ ٦، الرعد ٩-١٠. الإرشاد، ٥/ ١٥٥، التغابن ١٨. وإن كان هؤلاء المفسرون يعنون بكون الغيب معدومًا بالنسبة إلى الإنسان، فهو حين يجهل وجود الشيء يكون كالمعدوم عنده وبحسب علمه.

(٦) تفسير المنار، ١/ ٢٧٢.

ملائكته يُسيِّرون شئون الكون بأمره، ويحيطون بالناس من كلِّ جهةٍ. ولا تعرف ما هو الطريق الصحيح لقضاء الحياة وفقًا لمرضاته تعالى، ولا علم لك بالحياة الآخرة وما يحصل فيها للعباد. فجميع هذه الأمور وأمثالها إنما تَنال علمها عن رجلٍ تطمئن إلى صِدقه وعفافه وتقواه في جميع شئون حياته، وتختبره في أعماله النزيهة وأقواله الحكيمة؛ فتسلم بأنه لا يقول إلا الحق، وأن جميع أقواله جديرةٌ بأن تقبلها وتؤمن بها»[1].

ولذلك مدح الله تعالى المؤمنين بأنهم يؤمنون بالغيبيات، وهم لم يشاهدوها، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُم بِٱلۡغَيۡبِ وَهُم مِّنَ ٱلسَّاعَةِ مُشۡفِقُونَ﴾[2]. وفسر ذلك ابن عطية قائلًا: «قوله تعالى ﴿بِٱلۡغَيۡبِ﴾، يحتمل ثلاث تأويلاتٍ. أحدها في غيبهم وخلواتهم وحيث لا يطَّلع عليهم أحدٌ، وهذا أرجحها. والثاني أنهم يخشون الله تعالى، على أن أمره تعالى غائبٌ، وإنما استدلوا بدلائل، لا بمشاهدةٍ. والثالث أنهم يخشون الله ربهم بما أعلمهم به مما غاب عنهم من أمر آخرتهم ودنياهم. والإشفاق أشد الخشية، والساعة القيامة»[3]. وقال القرطبي: «﴿بِٱلۡغَيۡبِ﴾، أي غائبين لأنهم لم يروا الله تعالى، بل عرفوا بالنظر والاستدلال أن لهم ربًّا قادرًا يجازي على الأعمال؛ فهم يخشونه في سرائرهم وخلواتهم التي يغيبون فيها عن الناس»[4].

وذكر القرطبي في قوله جل شأنه: ﴿مَّنۡ خَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِ وَجَآءَ بِقَلۡبٖ مُّنِيبٍ﴾[5]؛ أن «الخشية بالغيب أن تخافه ولم تره. وقال الضَّحَّاك والسُّدِّيُّ: يعني في الخلوة حين لا يراه أحدٌ. وقال الحسن: إذا أرخى السِّتر وأغلق الباب»[6].

---

(١) مبادئ الإسلام، ص ٣١.

(٢) سورة الأنبياء؛ آية ٤٩.

(٣) المحرر الوجيز، ١١/ ١٤١. وقارن مع : مفاتيح الغيب، ٢٢/ ١٨٠.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ١١/ ١٩٥.

(٥) سورة ق؛ آية ٣٣.

(٦) الجامع لأحكام القرآن،١٧/ ١٥. وانظر في المعنى نفسه: جامع البيان، ٧/ ٢٥. الإرشاد، ٣/ ٧٧. المحرر الوجيز، ١٣/ ١٩٠، يس ١١، و١٥/ ١٨٦، ق ٣٣. مفاتيح الغيب، ٢٨/ ١٧٨، ق ٣٣. محاسن التأويل، ١٥/ ٥١٣، ق ٣٣ . بصائر ذوي التمييز، ٤/ ١٥٢.

وهذا الاعتقاد في عوالم الغيب التي لا نشاهدها هو الإيمان. فأصل هذا اللفظ في اللغة هو مُطلق التصديق، وفي الاصطلاح: التَّصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورةً؛ فتفصيلًا فيما عُلم تفصيلًا، وإجمالًا فيما علم إجمالًا. ثم إن هذا التصديق يمتدُّ إلى الإقرار اللفظي بهذه الاعتقادات، وإلى العمل بمقتضياتها.[1]

ويحكي بعض التابعين أنهم كانوا عند عبد الله بن مسعودٍ؛ قال: فذكرنا أصحاب محمدٍ ﷺ وما سبقونا به، فقال عبد الله : إن أمر محمدٍ كان بيِّنًا لمن رآه، والذي لا إله غيره ما آمن أحدٌ قطُّ أفضل من إيمانٍ بغيبٍ؛ ثم قرأ: ﴿الٓمٓ ۞ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۞ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ۞ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۞ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[2] [3]. ومصداق هذا ما رواه عمر بن الخطاب؛ قال : كنت جالسًا عند النبي ﷺ، فقال: *«أتدرون أيُّ الخلق أفضلُ إيمانًا؟»*، قلنا: الملائكة، قال: *«وحُقَّ لهم، بل غيرهم»*[4]، قلنا: الأنبياء، قال: *«حُقَّ لهم، بل غيرهم»*، قلنا: الشُّهداء، قال: «*هم كذلك، وحُقَّ لهم، بل غيرهم*»، ثم قال رسول الله: *«أفضل الخلق إيمانًا قومٌ في أصلاب الرجال؛ يؤمنون بي ولم يروني، يجدون ورقًا فيعملون بما فيه، هم أفضل الخلق إيمانًا»*[5].

ونظرًا لأهمية الغيب والإيمان؛ اقتصر الرَّبُّ على ذكره في مدحه للمتقين في الآيات التي سبقت من أول البقرة. قال ابن عاشورٍ: «خص بالذكر الإيمان بالغيب

---

(١) شرح المواقف للجرجاني، ٣/ ٥٢٧-٥٢٨. وتفسير ابن كثير، ١/ ٥٦، البقرة ٢.

(٢) سورة البقرة؛ آيات ١ إلى٤.

(٣) تفسير ابن كثير، ١/ ٥٧، وقال: رواه ابن أبي حاتم، وابن مردويه، والحاكم في مستدركه، وقال: صحيح على شرط الشيخين.

(٤) المعنى : حق وواجب عليهم أن يؤمنوا لأنهم يشاهدون الغيب ويحضرونه، بل غيرهم.

(٥) رواه أبو داود الطيالسي في مسنده، وذكر ابن عبد البر أحاديث متعددة في هذا المعنى محاولاً الجمع بينها وبين حديث خيرية القرون الأولى، في التمهيد، ٢٠/ ٢٤٧ فما بعدها، حديث ثامن للعلاء بن عبد الرحمن، وكذلك أورد ابن كثير أحاديث أُخَر في هذا الاتجاه في : تفسيره ، ١/ ٥٧-٥٨.

دون غيره من متعلقات الإيمان؛ لأن الإيمان بالغيب -أي ما غاب عن الحس- هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوي، فإذا آمن به المرء تصدَّى لسماع دعوة الرسول وللنظر فيما يبلغه عن الله تعالى؛ فسهل عليه إدراك الأدلَّة . وأما من يعتقد أن ليس وراء عالم الماديات عالمٌ آخر، وهو ما وراء الطبيعة، فقد راض نفسه على الإعراض عن الدعوة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة، كما كان حال الماديين وهم المسمون بالدَّهرِيين الذين قالوا : ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾[1].

---

(١) التحرير والتنوير، ١/ ٢٣٠، الآية ٢٣ سورة الجاثية.

الفصل الأول
قيمة الغيب

أولا: حاجة الإنسان إلى التدين والإيمان

من الحقائق الاجتماعية التي يذهل عنها بعض الناس، برغم استقرارها؛ حاجة الإنسان إلى الاعتقاد والإيمان بالغيبيات، أو بأشياء مجردةٍ لا تنتمي إلى عالمه المادي المحسوس.

١ - كونت .. «النبي»:

ولعل من أوضح الأمثلة على هذا الميل الفطري في الإنسان؛ فلسفة «أوغست كونت» نفسها. فهذا الفيلسوف الفرنسي أسس المدرسة الوضعية التي تقوم على الفصل بين العالم الظاهر للعيان، وسواه من الأفكار والاعتقادات و«الغيبيات»، بحيث حصر العلم والمعرفة في دراسة الأشياء الظاهرة بغرض اكتشاف العلاقات القائمة بينها؛ في حين رد كل بحثٍ في الأسباب البعيدة وحقائق الأشياء وما وراء الطبيعة، معتبرًا ذلك مجرد ميتافيزيقيا عقيمةٍ. ولذلك قسم «كونت» مراحل تطور الإنسانية إلى ثلاثةٍ: الدِّينيَّة، والميتافيزيقية، والعلمية.

لكن كونت، الذي عرف أهمية الدِّين في حياة الأفراد والمجتمعات؛ عاد فاقترح على الناس دينًا جديدًا سمَّاه: «الإنسانية»، ووضع له كل التفاصيل التي جعلت منه ديانةً حقيقيَّةً. وخلاصته أنه يجب أن نعمل لصالح كائنٍ أعلى هو «البشرية»، وبذلك نضمن خلودها، وفي نفس الآن نضمن خلودنا نحن أيضًا عبْرها.

هكذا بدأ كونت فيلسوفًا وضعيًّا، لكنه انتهى نبيًّا مبشّرًا بدين جديد[1]. وعلى خطاه سار مؤسسو الماركسية؛ فهذه الفلسفة استبدلت الدين الموحى به، بديانةٍ أخرى مصطنعة؛ آراؤها حقائق علميةٌ لا تُناقَش، فهي عقائد نهائية، وتنبؤاتها قطعية، والمعبود هنا هو الدولة أو الطبقة العاملة، والحزب يجمع الكهنة الجدد وينظمهم. فكل العناصر التي تشكل أساس التَّديُّن تُوجَد بهذه الفلسفة الخاصَّة[2].

٢- نظرية لوبون:

وقد عقد المفكر الفرنسي «غوستاف لوبون» لهذه الظاهرة فصلًا خاصًّا في كتابه «سيكولوجية الجماهير»، بيَّن فيه أن القناعات الفكرية للجماعات سواءٌ في عصور الإيمان أو في عمار التغيُّرات الكبري، تحمل دائمًا طابعًا خاصًّا سماه بـ«الحس الديني»، والذي عرَّفه بخصائص واحدةٍ سواءٌ كان موضوعه إلهًا أو إنسانًا أو فكرةً؛ وهي: حب كائنٍ أعلى ومخافته والخضوع له، ومُعاداة مَن أبى ذلك: لذلك، فإن المعتَقَد السياسي العام يحمل في طيَّاته عنصر «الغيبية»؛ لقد ألَّه الفرنسيون نابليون، ولا أحد مثله سَهُل عليه إرسال مواطنيه إلى ساحات الموت[3].

ويذكر لوبون أن المؤرخ دوكولانج، المتخصص في التاريخ الأوربي القديم؛ فسَّر نجاح الإمبراطورية الرومانية في السيطرة قرونًا على مناطق واسعةٍ من العالم المعروف آنذاك، بكون الشعوب التي خضعت لها حوَّلت علاقتها بالإمبراطورية إلى نوعٍ من الدِّين والاعتقاد؛ حتى قدَّسوا الأَباطرة واعتبروهم أشباه آلهةٍ[4].

---

(١) حول هذه «الديانة الجديدة»؛ راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٣٢٧.
- Histoire de la philosophie, 6\355.

وهناك فلاسفة آخرون لهم موقف شبيه بهذا مثل: لوكريس، ونيتشه ، وهيدغر؛ راجع:
- L'Au-Delà, p 9 à 14

(٢) راجع: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٣٧١ فما بعدها.

(3) La psychologie des foules , p 84-85 .

(٤) نقله لوبون في ص ٨٦ عن كتاب: «بلاد الغال في العصر الروماني»، للمؤلف Fustel de Coulanges ؛ صاحب الكتاب الكلاسيكي: «المدينة القديمة».

ويذهب لوبون إلي أنه رغم «لا دينية» القرنين التاسع عشر والعشرين، الأوربيين؛ فإن هذا العصر لا مثيل له في كثرة «الآلهة والأصنام والمعابد»، ولذلك فالإلحاد نفسه يصير دينًا إذا وجد من يُقنع الناس به[١]. إن عنف الثورة الفرنسية يمكن تفسيره -حسب لوبون- بإدراك تحوُّل فكرها إلى نوعٍ من الدين، واصطباغ أسسها السياسية والاجتماعية بصبغةٍ دينيةٍ قويَّةٍ جدًّا[٢].

٣- الإنسان كائن متدين:

هذه الحقيقة، حاجة الإنسان إلى الإيمان بالغيب؛ ليست وليدة اليوم. فقد قال الفيلسوف اليوناني فلوطرخس منذ ألفي عامٍ: «قد وُجِدَت في التاريخ مدنٌ بلا حصونٍ، ومدنٌ بلا قصورٍ، لكن لم توجد أبدًا مدنٌ بلا معابد». وبلغ من إيمان سكان بلاد الغال قديمًا بالبعث أنهم كانوا يقترضون المال، بعضهم من بعضٍ؛ على أساس ردِّه في عالم ما بعد الموت، كما كانوا يضعون الرسائل مع الموتى لإيصالها إلى أقاربهم الذين ماتوا قبلهم. أما في مصر، قبل خمسة آلاف سنةٍ؛ فقد كان الاهتمام بما بعد الموت مُسيطرًا[٣].

ولهذا رأى الفيلسوف الألماني هيغل أن التديُّن عنصرٌ أساسيٌّ في تكوين الإنسان وجزء من ماهيته، بل الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون له دينٌ. وقد اعتبر زكي نجيب محمود رحمه الله أن ما يميز الإنسان حقًّا هو إدراك الربوبية في الكون وما وراءه؛ لذا يجب تعريف الإنسان بأنه: كائنٌ متديِّنٌ[٤].

---

(1) La psychologie des foules , p 87.

- أول طبعة لكتاب لوبون كانت عام ١٨٩٥م، وقد توفي هو في عام ١٩٣١م.

(2) La psychologie des foules , p 88.

- من المفيد التنبيه على أن عنف هذه الثورة ودمويتها الفائقة لازال مصدر حيرة الباحثين واختلافهم.

(3) L'Au-Delà, p 9,25,26.

(٤) عن مقال: الدين والعلم في فكر زكي نجيب محمود، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٦٩-٧٠، ص ١٠٩.

٤- الاعتقاد الغيبي؛ مجال لا يحتمل الفراغ:

لا يمكن قتل أو وأد هذا الميل الإنساني العميق، الذي يشبه الغريزة، لهذا حين لا يجد الإنسان -لسببٍ أو لآخر- ضالته في التديُّن بطريق أحد الأديان الكبرى المعروفة؛ فإنه يلجأ إلى أشكالٍ أخرى من الاعتقاد والتصديق الغيبي. مثال ذلك ما سجَّله الملاحظون من عودة الباطنيَّة بمختلف أشكالها، من قبلانية وإخفائية وتنجيم وكيمياء خفية؛ خاصَّةً في الغرب. ويري فيبر أن هذه العودة ليست صدفة عابرة، بل هي تمَثُّل للجانب الآخر في الإنسان غير العقل المنطقي، وهو -بتعبير فيبر- العقل الأسطوري أو «الغيبي»[1]. وقد استقل هذا المجال -أي الباطنية أو الغنوصية الحديثة- بكتبٍ ومكتباتٍ ومؤلفين ومجلاتٍ. وتُعتَبر «المكتبة الفلسفية الهرمسية» في أمستردام بهولندا، من أهم المكتبات العموميَّة المتخصصة في الباطنيَّة، وتضم حوالي أربعة آلاف عنوان[2]. لقد ملأت اعتقادات غيبية أخرى الفراغ الذي تركته المسيحية، حين انحسر تأثيرها في الغرب لأسبابٍ تاريخيَّةٍ، ليس هذا مكان بسطها.

٥- دور الأسطورة:

ولما كان الإنسان لا يحتمل الفراغ العقدي؛ وجدنا شعوبًا كاملةً اتخذت من الأسطورة شبه دين. ومنها الإغريق، فهؤلاء قسموا الفكر الإنساني إلى قسمين، لكلٍّ واحدٍ منهما مكانته ودوره: الفكر العقلاني المنطقي، والفكر اللاعقلاني الأسطوري. بل يرى بعض الباحثين أن أهم ما أضافه اليونان إلى الفكر الإنساني هو: الأسطورة[3]. وقد بيَّن دودس -الباحث الإنجليزي المختص باليونان

---

(1) L'ésotérisme, p 12

(2) L'ésotérisme, p 124.

في هذا الكتاب ذكر عدد كبير من أهم التيارات الباطنية وأصحابها ومنظريها وكتبها ومجلاتها، راجع: p 120 à 123.

(3) La mythologie grecque, p 6-7,10.

وتعتبر محاورات أفلاطون نموذجًا لامتزاج هذين الفكرين؛ العقلاني والأسطوري، خصوصًا محاورات: فيدون، وفيدروس، والمأدبة (Banquet).

القديمة- أبعاد هذه الناحية في الإنسان الإغريقي، وذلك في كتابه الكلاسيكي الشهير: الإغريق واللاعقلاني.

وليس معنى هذا أن الإنسان بحاجةٍ إلى الأسطورة بالذات؛ بل المقصود أن الحياة البشرية لا بد أن تتعلق باعتقادٍ غيبيٍّ، إن لم يكن دينًا، فهو باطنيةٌ أو أسطورةٌ. وقد لُوحِظ أن الديانات السماوية لا تحتوي على هذا الكم المتنوع من الأساطير الذي نجده في غيرها، فهذا الفكر الأسطوري لا يتلاءم معها[1]. وتفسير ذلك في رأيي أن الإنسان لا يحتاج إلى الأسطورة في حدِّ ذاتها، بل إلى الإيمان مطلقًا. وحين يكون له دينٌ ما، فهو يغنيه عن سواه من الاعتقادات.

٦- مثال معاصر؛ البوذية بأوربا:

تعتبر البوذية اليوم -خصوصًا في شكلها الأكثر شيوعًا؛ المهايانا- إحدى أهم البدائل الروحية التي يلجأ إليها الإنسان الغربي، بل هي أخطر منافس للإسلام في ديار الغرب، خاصة مع المجهودات الكبيرة لكثيرٍ من الدوائر، ومن أبرزها الصهيونية؛ التي تحاول توجيه الغربيين الرافضين للمسيحية إلى اختيار البوذية، باعتبارها أفضل خيار من الاعتقادات الآسيوية.

وقد وصل عدد ممارسي البوذية في الاتحاد الأوربي إلى مليونين ونصف المليون إنسان، وفي الولايات المتحدة خمسة ملايين على الأقل. وتعتبر فرنسا البلد الأوربي الذي يشهد أكبر انتشارٍ للبوذية؛ فقد ارتفع عدد المعتنقين من ٢٠٠ ألفٍ سنة ١٩٧٦م إلى ٦٠٠ ألفٍ سنة ١٩٩٧م، أكثرهم تحت لواء: الاتحاد البوذي لفرنسا، ولهم حوالي مائتا مركزٍ وديرٍ بفرنسا. وهذا بجهود أساتذة روحيين من التبت، ومهاجرين من كمبوديا وفيتنام. وقد صار للبوذية الآن دعاة فرنسيون من أبناء البلد، وهي تحظى باعتراف الدولة، وتعد ثالث التفضيلات الروحية ترتيبًا، والديانة الخامسة من حيث عدد معتنقيها في فرنسا. وتضم منتسبين من مختلف

(1) Eléments de sociologie religieuse, p 57,63.

الطبقات: من العاطلين إلى الكوادر العليا بأكبر المؤسسات. ويقول الملاحظون إن البوذية تملأ عند الفرنسيين الفراغ الروحي الكبير، وتحقق الحاجة الملحَّة إلى الهوية الواضحة، وإلى عزاء النفس وتهدئتها[1].

إن تاريخ البشرية الطويل -وكذا أوضاعها الفكرية والنفسية اليوم- يدُل على أن الإنسان لا يحتمل الفراغ العقدي، وأن حاجته إلى الإيمان عميقةٌ وقويةٌ، بل هي تشبه الغريزة. ولهذا توقع بعض المفكرين - كالأديب الفرنسي مورياك- أن يكون القرن الحادي والعشرين قرنًا دينيًا.

ثانيا: دور الغيب في حياة الإنسان

الإيمان بالغيب من أهم خصائص الإنسان التي تميزه عن المخلوقات الدنيا؛ فالغيب يصل الإنسان بالوجود كله، ظاهره وخفيه، ما يعلم منه ويبصر، وما لا يعلم ولا يبصر؛ فيربطه بالكون، بماضيه وحاضره ومستقبله، في تناغُمٍ وتوافقٍ عميقين. يقول سيد قطب في هذا المعنى: «الإيمان بالغيب هو العتبة التي يجتازها الإنسان، فيتجاوز مرتبة الحيوان الذي لا يدرك إلا ما تدركه حواسه، إلى مرتبة الإنسان الذي يدرك أن الوجود أكبر وأشمل من ذلك الحيز الصغير المحدَّد الذي تدركه الحواس أو الأجهزة التي هي امتداد للحواس، وهي نقلةٌ بعيدةُ الأثر في تصور الإنسان لحقيقة الوجود كله ولحقيقة وجوده الذاتي، ولحقيقة القوى المنطوية في كيان هذا الوجود، وفي إحساسه بالكون وما وراء الكون من قدرةٍ وتدبيرٍ. كما أنها بعيدة الأثر في حياته على الأرض؛ فليس مَن يعيش في الحيِّز الصغير الذي تُدركه حواسُّه كمَن يعيش في الكون الكبير الذي تُدركه بديهته وبصيرته، ويتلقى أصداءه وإيحاءاته في أطوائه وأعماقه، ويشعر أن مداه أوسع في الزمان والمكان من كل ما يُدركه وعيه في

(١) هذه المعلومات، عن البوذية في الغرب؛ مستقاة من مقال بالمجلة الشهرية «العالم السياسي»:
- Alain Rénon : La tentation bouddiste en France. in : Le Monde diplomatique, Décembre 1997, p: 29.

عمره القصير المحدود. وأن وراء الكون، ظاهره وخافيه؛ حقيقةً أكبر من الكون، هي التي صدر عنها واستمد من وجودها وجوده، حقيقة الذات الإلهية التي لا تدركها الأبصار ولا تحيط بها العقول»[1].

وإنما خصَّ الله تعالى البشر بإعلامهم بالغيب وإخبارهم ببعض معالمه في الدنيا لشرف النوع الإنساني ومكانته في الوجود؛ فهو الذي قَبِلَ الابتلاء وتحمل الأمانة التي أشفقت منها السماوات والأرض والجبال. قال ابن القيِّم: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى اختص نوع الإنسان من بين خلقه بأن كرَّمه وفضَّله وشرَّفه، وخلقه لنفسه وخلق له كل شيء، وخصَّه من معرفته ومحبَّته وقُربِه وإكرامه بما لم يُعطِه غيره، وسخَّر له ما في سماواته وأرضه، وما بينهما، حتى ملائكته الذين هم أهل قربه استخدمهم له، وجعلهم حفظةً له في منامه ويقظته وظعنه وإقامته... وأنزل إليه وعليه كتبه، وأرسله وأرسل إليه، وخاطبه وكلَّمه منه وإليه... فللإنسان شأنٌ ليس لسائر المخلوقات». [2]
وقد كان من أهم الغيوب التي أخبرنا بها الوحي: قدوم الدار الآخرة.

حاجتنا إلى الإيمان بالآخرة:

والآخرة عالمٌ قادمٌ لا شك فيه؛ فهناك تنتهي قصة الإنسان الذي تنكشف عن عينيه كلُّ الحجُب، فيُبصر كلَّ الغيوب التي لا يصل إليها في دنياه. وإذا كان المنكرون يقولون: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾[3]، فإن القرآن يرد عليهم بأن الذي خلق الحياة والبشر أول مرَّةٍ قادرٌ على بعثهما من جديدٍ؛ متى أراد ذلك: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[4]. ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[5].

---

(١) في ظلال القرآن، ١/ ٤٠، البقرة. ومثله في: ٣/ ٢٦٣، الأنعام.

(٢) مدارج السالكين، ١/ ٢١٠.

(٣) سورة ق؛ آية ٣.

(٤) سورة الروم؛ آية ٢٦.

(٥) سورة يس؛ آية ٧٨.

لكن الاعتقاد في وجود الحياة الأخرى بعد الموت ليس فقط من أركان الإيمان بالغيب، ومما يحتاج إلى إثباتٍ واستدلالٍ؛ بل هو أيضًا ضرورةٌ أخلاقيَّةٌ. إذ في الآخرة تتمُّ التَّفرقة بين الصَّالح والطَّالح، والمحسن والمسيء، ومجازاة كل واحدٍ بحسب عمله واستحقاقه. أما الدنيا فليست بدار جزاءٍ كما هو مُشاهَدٌ معلومٌ. يقول صاحب المنار: «اعلم أن الحكماء الغربيين في هذا العصر قد بيَّنوا في مباحثهم في طبائع البشر؛ أن الإنسان إذا تُرِك إلى مداركه الحسِّيَّة ونظرياته العقلية وتسلل من وجدان الدين والإلهام الإلهي بالحياة الأخرى، يكون أشقى من جميع أنواع الحيوان الأعجم. ويكون جُلُّ شقائه من نظرياته العقلية، فهو إذا فكَّر في هذه الحياة القصيرة التي تساورها الآلام الشخصية، من جسديَّةٍ ونفسيَّةٍ، والآلام المنزليَّة (العائلية) والقوميَّة والوطنية والدولية؛ يراها عِبئًا ثقيلًا، ويرى من السَّخَف أو الجنون أن يحمل شيئًا منها مختارًا لأجل زوجةٍ أو ولدٍ أو وطنٍ أو أُمَّةٍ. ويرى أن الطريقة المثلى في الحياة أن لا يتعرض لألمٍ من هذه الآلام؛ فلا يتزوج ولا يعمل أدنى عملٍ ولا يتكلَّف أدنى تعبٍ لأجل غيره، وأنْ يطلب لذَّاتِه الجسدية من أقرب الطُّرق إليها، وينتظر الموت للاستراحة من هذه الحياة، فإن أبطأ عليه ونزلت به آلامٌ يشقُّ عليه احتمالها من مرضٍ أو فقرٍ مدقعٍ أو ذلِّ مخزٍ؛ فليبخع نفسه ويتعجَّل الموت انتحارًا.

كل فضائل الإنسان من الصبر على المكاره والجهاد في سبيل الزَّوجة والولد والأُمَّة والوطن، وإسداء المعروف وسائر أعمال البرِّ؛ لا يبعث النفس عليها إلا الإيمان بالله وبالجزاء على الأعمال في حياةٍ خيرٍ من الحياة الدنيا»(١).

والإيمان بالآخرة هو مفرِق الطريق بين صِنفين من البشر: صِنفٍ يرى أن الدنيا مجرد مرحلةٍ تمهِّد لما بعدها، وصِنفٍ يرى أن الحياة تنتهي بموت الإنسان . وفي هذا يقول سيد قطب بأسلوبه المميز:

"الغفلة عن الآخرة تجعل كل مقاييس الغافلين تختل، وتؤرجح في أكُفِّهم ميزان القِيَم؛ فلا يملكون تصور الحياة وأحداثها وقيمها تصورًا صحيحًا، ويظل علمهم بها ظاهرًا سطحيًّا ناقصًا؛ لأن حساب الآخرة في ضمير الإنسان يغير نظرته لكل ما يقع

---

(١) تفسير المنار، ١/ ٢٢٣-٢٢٤، البقرة ٢٣-٢٤.

في هذه الأرض. فحياته على الأرض إن هي إلا مرحلةٌ قصيرةٌ من رحلته الطويلة في الكون. ونصيبه في هذه الأرض إن هو إلا قدْرٌ زهيدٌ من نصيبه الضخم في الوجود. والأحداث والأحوال التي تتم في هذه الأرض إن هي إلا فصلٌ صغيرٌ من الرواية الكبيرة. ولا ينبغي أن يبني الإنسان حُكمَه على مرحلةٍ قصيرةٍ من الرحلة الطويلة، وقدرٍ زَهيدٍ من النصيب الضخم، وفصلٍ صغيرٍ من الرواية الكبيرة. ومن ثَمَّ لا يلتقي إنسانٌ يؤمن بالآخرة ويحسب حسابها، مع آخر يعيش لهذه الدنيا وحدها ولا ينتظر ما وراءها. لا يلتقي هذا وذاك في تقدير أمرٍ واحدٍ من أمور هذه الحياة، ولا قيمةٍ واحدةٍ من قيمها الكثيرة، ولا يتفقان في حُكم واحدٍ على حادثٍ أو حالةٍ أو شأنٍ من الشئون. فلكلٍّ منهما ميزانٌ، ولكلٍّ منهما زاويةٌ للنَّظر، ولكلٍّ منهما ضوءٌ يرى عليه الأشياء والأحداث والقيم والأحوال. هذا يرى ظاهرًا من الحياة الدنيا؛ وذلك يدرك ما وراء الظاهر من روابطَ وسننٍ، ونواميسَ شاملةٍ للظاهر والباطن، والغيب والشهادة، والدنيا والآخرة، والموت والحياة، والماضي والحاضر والمستقبل، وعالم الناس والعالم الأكبر الذي يشمل الأحياء وغير الأحياء. وهذا هو الأفق البعيد الواسع الشامل، الذي ينقل الإسلامُ البشريَّةَ إليه، ويرفعها فيه إلى المكان الكريم اللائق بالإنسان، الخليفة في الأرض؛ المستَخْلَف بحكم ما في كيانه من روح الله».[1]

هل هذا يعني أن ينصرف الإنسان عن أمور شهادته، ويتعلق بشئون الغيب، ويمارس نوعًا من الرَّهبانيَّة الفكرية والرُّوحية؟

ثالثا: التوسط في الاهتمام بكل من عالمي الغيب والشهادة

من مقاصد الدِّين إحداث توازُنٍ في اهتمام المسلم بين إيمانه بعالم الغيب، وتعرُّفه على الغيبيات التي وردت فيها نصوصٌ شرعيَّةٌ، وبين الاهتمام بعالم الشهادة وشئونه، باعتباره المجال الأول للنشاط الإنساني.

(١) في ظلال القرآن، ٦/ ٤٤١، الروم ٧.

لهذا فمن الخطأ الغلوُّ في طرفٍ على حساب آخر. فمَن يعش وكُلُّ همه أمور الشهادة مما يدخل تحت سلطان الحواس، ولا يتصل بعالم الغيب إلا نادرًا، لا شك أنه مفرِّطٌ؛ حيث لا يصدق عليه وصف المتقين؛ ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1]. وكذلك مَن يُغالي في طلب الغيب، ويجعل ذلك كل همِّه؛ يُوشِك أن ينسى المهمَّة الأساسيَّة للإنسان في هذه الحياة، وهي عمارة الأرض.

ومن مظاهر الغلو الأخير؛ كثرة اهتمام طوائفَ واسعةٍ من المسلمين بعالم الجِنِّ وغرائبه، حتى شكا ذلك محمد الغزالي رحمه الله؛ وتساءل إن كان الجِنُّ اختُصَّ بالمسلمين دون غيرهم من الأمم. إن الجن مخلوقٌ حقيقيٌّ وموجودٌ، لا شك في ذلك؛ قال ابن تيمية: «لم يخالف أحدٌ من طوائف المسلمين في وجود الجن، ولا في أن الله أرسل محمدًا ﷺ إليهم، وجمهور طوائف الكفَّار على إثبات الجن. أما أهل الكتاب من اليهود والنصارى فهم مُقرُّون بهم كإقرار المسلمين، وإن وُجِد فيهم مَن ينكر ذلك، كما يُوجَد في المسلمين»[2]. لكن هذا الاعتقاد في الجن ثانويٌّ في الدين، ومن الخطأ حصر كثيرٍ من الغيب فيه؛ إذ أصول الغيب غير هذا، فهي: التوحيد، والآخرة، والنبوات. فالأصل هو الإيمان بهذا الخَلْق المكلَّف، بحسب ما جاء به الوحي، وما عدا ذلك ففضولٌ [3]. وفي الحديث: *«من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»*[4].

من جهةٍ أخرى؛ فإن سبب اهتمام المسلمين بموضوع الجن يرجع إلى غريزةٍ فطريَّةٍ هي حُب العجائب. ففي أعماق كل إنسانٍ ميْلٌ طبيعيٌّ إلى القصص الغريب وحكايات الخوارق. فهذا شيءٌ لم يختصَّ به المسلمون، بلي وُجِد في كل الحضارات

---

(١) سورة البقرة؛ آية ٣.

(٢) الفتاوى، ١٩/ ٩-١٠.

(٣) نموذج للبحث الكلامي في طبيعة الجن والشياطين؛ راجع: المواقف، للإيجي،٢/ ٦٩٣-٦٩٩-٧٠٠. وهو مثلٌ يبين أن البحث في بعض شئون الغيب، كهذا الموضوع؛ ليس تحته طائل.

(٤) رواه الترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة، وحسنه النووي في الأربعين.

الكبرى الأدبُ الغرائبي والأسطوري؛ حيث تلعب كائنات أخرى أدوار الجن والعفاريت عندنا؛ ومنها: الآلهة، وأنصاف الآلهة، والأرواح، والأشباح، والسَّلف، والتابع، والحورية.[1]

وقد جمع بعض العلماء المعاصرين بالغرب كل ما أمكنهم تسجيله من الظواهر الغريبة وغير المألوفة، وربما كان لبعضها علاقةٌ بالغيب؛ ثم تفرغوا لدراستها وجعلوها علمًا قائمًا بذاته هو: الباراسيكولوجيا. والحقيقة أنني ما حسبت أن الغربيين أخذوا ظواهر «الغيب» مأخذ الجِدِّ واعتنوا بدراستها، بما في ذلك ما يسمونه الأرواح (esprits)؛ حتى قرأت لهم كتبًا في الموضوع. فهالني ما وجدته عندهم من اهتمامٍ وعنايةٍ، ومن كثرة العلماء الذين تخصصوا في هذا المجال، ومن وفرة في الإنتاج: إنتاج الكتب والمجلات والموسوعات، وإنتاج الأفكار والنظريات؛ فيما يشبه ردَّ فعلٍ على النزعات العقلانية المتطرفة التي سادت في القرن التاسع عشر.

وللعسكريين في بعض الدول الكبرى اهتمامٌ خاصٌّ بقضايا عملية؛ مثل: قراءة الأفكار، والتخاطر عن بُعدٍ (التليباثي)، والتنبؤ، وغسيل المخ (محوٍ شبه تامٍّ لذاكرة الإنسان وتدميرٍ لشخصيته). وهذه المسائل العملية جزءٌ من الباراسيكولوجيا التي ليس لها تطبيقاتٌ في الغالب الأعم.

ومنذ زمانٍ وأنا أتأمل القاعدة الشاطبية المعروفة: «كل مسألة لا ينبني عليها عملٌ، فالخوض فيها خوضٌ فيما لم يدل على استحسانه دليلٌ شرعيٌّ»[2]. إذ يُخَيَّل إليَّ أحيانًا أن الأمر أعقد من هذا، وأنه ينبغي أن ندرس جيدًا غاية العلم في الإسلام؛ هل هي المعرفة أم العمل، أم كلاهما، وما هي العلاقة الحقيقية بينهما. وحتي يتحقق ذلك، فأنا مقتنعٌ، من حيث المبدأ؛ بأنه يلزم المجتمعات المسلمة عدم إهمال أي حقلٍ معرفيٍّ ولا أي موضوعٍ مهما كان، وطريق ذلك هو اعتبار كل معرفةٍ ممكنةٍ فرضَ

---

(١) من نماذج الأدب الغني بالكائنات الخرافية: الأوديسة المنسوبة لهوميروس.

(٢) راجع: الموافقات، المقدمة الخامسة، ١/ ٤٢ فما بعدها.

كفايةٍ على الأُمَّة. وهذا شأن نخبةٍ محدودةٍ من المسلمين، أما الجمهور فحقُّه أن يضع نُصب عينيه الحديث العظيم، الذي اعتبره بعض العلماء أحد أربعة أحاديث عليها مدار الدين؛ *«مِن حُسنِ إسلام المرء تركُه ما لا يعنيه»*.

رابعا: العقلانية المطلقة وخطرها على نمو العلم

أما هذا المبحث، فبيانٌ لقيمة الغيب وفائدته، حتى للنشاط العلمي للإنسان؛ حيث يؤدي الغلوُّ في «التعقُّل المحض» إلى تعثُّر نموِّ المعارف.

١ - أفكارٌ سابقةٌ في تأطير العلم:

اعتقد ديدرو - أحد أهم فلاسفة الأنوار - أن الرياضيات في عصره بلغت أوجها وانتهت، فلا تُوجَد رياضيات ثانية ولا آفاق أخرى[١].

أما كونت فقد رفض الاعتراف بحساب الاحتمالات، وذم كل جهدٍ علميٍّ يبغي التعرُّف على أصل الكون أو تحديد المكونات الفيزيائية للنجوم، كما رفض اهتمام الفيزياء بالبحث في مكونات المادة، وأدان كل نظريةٍ في تطور الأجناس، وكل بحثٍ أنثروبولوجي عن الأصل التاريخي للمجتمعات[٢].

هذا التحديد الصارم لمجالات العلم شكلته اعتباراتٍ أيديولوجية وفكرية تبغي «توجيه» المجهود العلمي، وهي في ذلك متأثرةٌ بعصرها، وبمدى تقدُّم المعارف في هذا العصر، وبطبيعتها، وبالوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري.

ولذلك ينبغي الحذر من فرض أطرٍ للعلم تمثل حدودًا لا يُسمح له بالتطور خارجها. إنه لا ينبغي صبُّ الفكر في قنواتٍ محدَّدةٍ، وتجميده في قوالب نهائيَّةٍ، حتى لو كان بزعم صيانة العقل وحمايته من الخطأ والزَّلل. وقد أثبت الزمن خطأ

---

(1) Histoire de la philosophie, 5\232.

(2) Histoire de la philosophie, 6\333-332.

كثيرٍ من أفكار كونت وقواعده الموجِّهة للبحث العلمي. ولو أخذنا مثلًا بنظريته الابستمولوجية في البيولوجيا (علم الأحياء) ما ظهرت «بيولوجيا الخلايا» أصلاً[1]، وهي من أهم الإنجازات التي شهدها هذا العلم في القرن العشرين.

وقد وعي بعض المفكرين خطورة ما تشكِّله الموجِّهات والأفكار العقلانية على تطور المعارف، ومنهم بيكون الذي بيَّن، في كتابه «الأُرجانون الجديد»؛ كيف يُصبح العقل أسيرًا لنفسه عن طريق ما أطلق عليه «أصنام العقل أو المعرفة»، ومن ذلك: التسرُّع في التعميم، و أثر العادة والتربية، ومشكلة اللغة المستعملة، وتقديس آراء السابقين[2].

ويمكن أن نُدرج مع هذه الأصنام؛ الفكرة التي تعتبر أن منطقًا معيَّنًا هو القادر وحده على إنتاج المعرفة الصحيحة. وهذا حال المنطق الأرسطي الصوري مثلًا، والذي ثبت اليوم عرقلته لنموِّ العلم. كذلك قد تُشكِّل العادة أحيانًا عائقًا لتطور المعرفة، ومثلها تقليد السابقين.

ولهذا كان موقف كوندورسيه في المسألة أقرب إلى الصَّواب من موقفي كونت ومعاصره ديدرو. فقد بيَّن أن العِلم بحاجةٍ إلى الحريَّة، وأن العقل لا يستطيع بلوغ حدِّ الإحاطة الكاملة بالطبيعة والوقوف على حدودها الأخيرة، ولذلك فالعلم بناءٌ متواصلٌ لا يكتمل أبدًا[3].

٢- سبلٌ أخرى إلى المعرفة غير العقل:

ويحتاج العلم إلى قُدُراتٍ إنسانيَّة أخرى غير العقل المحض؛ مثل: الملاحظة والتجربة والخيال الواسع والحدس. وهذا ما فطن له الفكر الغربيُّ اليومَ فأعاد اكتشاف هذه النواحي في الإنسان، ونذكر في هذا الصدد الكتاب الكلاسيكي لإريش فروم: «اللغة المنسيَّة؛ مدخلٌ إلى فهم الأحلام والقصص والأساطير». إن الكون والحياة عالمان

(1) Histoire de la philosophie, 345/6.

(2) Histoire de la philosophie, 4\41-42.

(3) Histoire de la philosophie, 5\232-233.

مُعقَّدان ومليئان بالألغاز، وإدراك الوجود من حولنا هدفٌ يتعين على كل قدراتنا أن تتضافر في سبيله. وفي هذا الإطار نحتاج أيضًا إلى الوحي؛ الذي يخبرنا عن نواحٍ من الوجود لا نعرف عنها شيئًا، برغم كل ما حققه الإنسان من تقدُّمٍ علميٍّ وتقنيٍّ.

ومن القضايا المهمة التي لا تزال تُثير تعجُّب الباحثين؛ ما شهده عصر النهضة الأوروبي من فورةٍ كبيرةٍ في الاهتمام بكلِّ ما هو «لا عقلاني»، من تنجيمٍ وسِحرٍ وباطنيَّةٍ وسائر الفنون الخفية. ويعتبر بعض الباحثين أن هذا الجو «اللاعقلاني» الذي طبع بداية النهضة كان إيجابيًّا؛ لأنه سمح بتجاوز الأُطُر التقليدية للفكر الوسيط الأوروبي. حيث اعتُبِر كلُّ شيءٍ ممكنٌ ووارِدٌ، وبذلك مهَّد لكوبرنيكوس وكبلر[1].

٣- العلم بين الإطار العقدي والتوجيه الابستمولوجي:

إن الذي يبدو لي ضروريًّا، باعتباره إطارًا للعلوم؛ ليس هو الفكر الفلسفي الذي يؤدي إلى تجميد العلم في قوالب نهائية، ولا حتى التوجيه الابستمولوجي الغالي[2]، كما هو عند كونت مثلًا. إن العلم بحاجةٍ إلى إطارٍ أخلاقيٍّ وعقائديٍّ، يسمح لنا بالاستفادة من منجزاته، دون أن تنقلب نجاحاته إلى أسلحةٍ خطرةٍ ضدَّنا. وتخبرنا العقيدة أن أسرار الله سبحانه في الوجود لا تنتهي: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[3]، وأن للخالق حِكَمًا في كل شيءٍ: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[4]؛ ولذلك كان الإنسان طالب علم للأبد: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾[5]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[6]. وفي الآثار: مَن قال أنا عالمٌ فهو جاهلٌ[7].

---

(1) Histoire de la physique, p.29-28.

(٢) الغالي، من الغلو.

(٣) سورة الكهف؛ آية ١٠٩.

(٤) سورة النمل؛ آية ٨٨.

(٥) سورة طه؛ آية ١١٤.

(٦) سورة يوسف؛ ٧٦.

(٧) رجَّح السيوطي أنه من كلام يحيى بن أبي كثير، من التابعين؛ كما في الحاوي للفتاوي، ٢/ ٤٥.

إن الكون كتابٌ مفتوحٌ أمام الإنسان، الذي أُخبر أنه لن يكمل قراءته؛ لكنه مدعوٌّ للمحاولة الدَّائمة. وينبغي أن تكون الغاية خيِّرة تنفع البشرية ولا تضرها: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾[1]، ﴿وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[2]..

٤- الغيب وحدود العلم:

إن أهمية الإطار العقدي للعلم، سوى ما تقدَّم؛ أنه يُثبِت «الغيب» باعتباره حدًّا للمعرفة، ويضع إطار الأخلاق. وهذه العقيدة التي تُوجِد حدودًا للعقل البشري؛ فلا ينفي عالم الغيب أو يحكم عليه؛ عقيدةٌ إيجابيَّةٌ. وذلك لأن الاعتقاد في الغيب يُنشئ في الإنسان شعورًا بسعة الوجود، وتنوع الموجودات، وأهمية العالم المجهول، وهذا له أثره في تشكيل عقليَّةٍ مرنةٍ وغير ضيِّقة، لها قدرةٌ على تصوُّر الوجود بأشكالٍ مختلفةٍ[3]. وبهذا تنفتح أمام العلم آفاقٌ جديدةٌ غير مسبوقةٍ ولا محدودةٍ.

ومن جهةٍ أخرى، كان الإسلام حريصًا على التمييز بين عالمي الغيب والشهادة، وتبيين حدودهما. ولذلك جاءت عقيدة الغيب في الإسلام واضحةً ودقيقةً ومحدَّدةً، ليس لأحدٍ أن يزيد فيها أو ينقص. وفي هذا حمايةٌ للعلم أيضًا. لقد لاحظ بعض الدَّارسين -كعالم الاجتماع الفرنسي بوتول- أن الاتِّساع الكبير لدائرة الغيبيات والمقدَّسات في المجتمعات الأولى؛ كان من عوامل عرقلة المعرفة والإبداع التِّقَني فيها[4]. ويمكن أن أُمثِّل لذلك بالديانات التي ترى الرُّوح في كل شيءٍ، من بشرٍ وشجرٍ وحجرٍ؛ وهو روحٌ شرِّيرٌ في الأكثر، أسهم تصوّرها في خنق كل مجهودٍ علميٍّ لإدراك الوجود.

(١) سورة الحج؛ آية ٧٧.

(٢) سورة البقرة؛ آية ٦٠.

(٣) راجع دراسة هنري كوربان عن الخيال عند المسلمين، من خلال نموذج التصوف.

(4) Les mentalités, p 115.

إن القاعدة، في العلم وطلب المعرفة؛ هي حرية البحث وتعدُد المناهج وتنوع الرؤى والتصورات . لذلك، فإن محاولات رسم طريقٍ مُحدَّدٍ للعلم، لا يعدوه؛ تضرُّ به أكثر مما تنفعه. والإطار العقدي-الأخلاقي هو وحده ما يحتاجه العلم، خصوصًا في هذا القرن الذي يَعِد بخيرٍ كثيرٍ، ولكنه أيضًا يُنذِرُ بشرٍّ مُستَطيرٍ.

الفصل الثاني
في سَعة عالم الغيب

أولا: الوجود أوسع من أن يحاط به

لو قارن الإنسان وجودَه بالكون الواسع من حوله، لَحَقَّر نفسه واستصغرها، وربما آيس وقنط. فالإنسان، من حيث الحيز والمكان؛ شيءٌ ضئيلٌ جدًّا في هذا العالم الهائل المترامي الأطراف، حيث الأرض نفسها مجرد ذرَّةٍ تافهةٍ في بحرٍ عظيمٍ. وهو من حيث الزمان؛ كذلك شيءٌ محدودٌ، فعمر الأرض يمتد إلى مئات الملايين من السنين، بينما يُعد عمر الكون بالمليارات. فما قيمة بضع عشرات من السنين، إلى جوار هذه الدُّهور الطويلة؟

ولذلك يحيط الغيب بالإنسان من كل ناحيةٍ وجانبٍ؛ فنحن نعيش وسط غابةٍ كثيفةٍ من الغيوب. وكل شيءٍ تمتدُّ إليه أيدينا أو تدرِكه أبصارنا أو نصل إليه بفكرنا، فيه غيبٌ يقلُّ أو يكثُر؛ ولذا يبدو العقل الإنساني محدودًا جدًّا أمام غيوب الوجود. وهذا سر القسم القرآني: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ ۝٣٨ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ﴾[١]؛ فمما قيل في معناه: أي بما تبصرون من الخلق، وما لا تبصرون[٢]. ومن هذا الباب أيضًا قوله

---

(١) سورة الحاقة؛ آية ٣٨، ٣٩.

(٢) نكت العيون، ٦/ ٨٦.

جل شأنه: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[1]. يعني: آياتهما؛ إذ أُري السماوات حتى رأى العرش والكرسي، وما في السماوات من العجائب، وما في أسفل الأرضين، والشمس والقمر والنجوم والجبال والبحار، والملكوت هو الملك، زيدت فيه التاء للمبالغة[2].

يقول سيد قطب: «الغيب في هذا الوجود يحيط بالإنسان من كل جانبٍ ... غيبٌ في الماضي وغيبٌ في الحاضر، وغيبٌ في المستقبل ... غيبٌ في نفسه وفي كيانه، وغيبٌ في الكون كله من حوله... غيبٌ في نشأة هذا الكون وخط سيره، وغيبٌ في طبيعته وحركته... غيبٌ في نشأة الحياة وخط سيرها، وغيبٌ في طبيعتها وحركتها... غيبٌ فيما يجهله الإنسان، وغيبٌ فيما يعرفه كذلك. ويَسْبَح الإنسان في بحرٍ من المجهول... حتى لَيَجهل اللحظة ما يجري في كيانه هو ذاته فضلًا على ما يجري حوله في كيان الكون كله، وفضلًا عما يجري بعد اللحظة الحاضرة له وللكون كله من حوله، ولكل ذرَّةٍ، وكل كهرب من ذرةٍ، وكل خليَّةٍ وكل جزيءٍ من خليةٍ! إنه الغيب... إنه المجهول... والعقل البشري -تلك الذُبالة القريبة المدى- إنما يسبح في بحر المجهول، فلا يقف إلا على جُزُرٍ طافيةٍ هنا وهنالك يتَّخِذ منها معالم في الخِضَم. ولولا عون الله له، وتسخير هذا الكون، وتعليمه هو بعض نواميسه، ما استطاع شيئًا... ولكنه لا يشكر»[3].

إن الإنسان مجرد ذرةٍ صغيرةٍ في هذا الكون العظيم، ولا يجمل به أن ينفي ما يجهله من أسرار الوجود، إذ نحن لا نعرف جميع العوامل المؤثرة في الطبيعة كما يقول العالم الفرنسي لابلاص، ولذلك لا معنى لإنكار مجموعة ظواهر كونية لمجرد أننا غير قادرين على تفسيرها أو فهمها.[4]

---

(١) سورة الأنعام؛ آية ٧٦.

(٢) لباب التأويل، ٢/ ١٢٣.

(٣) في ظلال القرآن، ٣/ ٢٥٤، الأنعام ٦٠. ونقط الحذف (...) في النص هي كذلك في الأصل، ولا تدل على حذف شيء منه، وتلك عادة سيد قطب رحمه الله في التأليف.

(٤) ذكره لابلاص في كتابه: دراسة فلسفية لعلم الاحتمالات . ونقله أمادو في :
- La parapsychologie, p3.

لكن لِمَ أنكر بعض الناس الغيب؟ وما هي منطلقاتهم في ذلك؟! أما كان الأَوْلى انكشاف الغيوب للحواس حتى يؤمن بها الجميع؟

ثانيا: نماذج معاصرة لإنكار الغيب

لا يتفق الذين يُنكرون الغيب على صيغة محدَّدة في الموضوع، فبعضهم ينفي كل شيءٍ لا يقع تحت الحس المباشر، وبعضهم لا يرفض إمكان وجود أشياء غيبيَّة ولكنهم يرفضون الإيمان بها، وآخرون يقبلون بعض ظواهر الباراسيكولوجيا ويرفضون ظواهر أخرى.

ولا بُدَّ من التنبيه على أن المدرسة الوضعيَّة، بحسب روحها العامة ووفق بعض التفسيرات؛ لا تنفي أصلًا وجود الغيب كما لا تُثبته.[1] إنما تعتبر أن على العلم الإنساني إقصاءه من دائرة بحثه واهتمامه، والاكتفاء بدراسة عالم الأشياء التي في متناولنا؛ دراسةً لاكتشاف العلاقات الظاهرية بينها، لا حقائقها وأسبابها البعيدة.

ورغم اختلاف المواقف الفكرية لمنكري عالم الغيب - خصوصا من يُنكرهُ جزئيًّا- وتنوع مشاربهم ومذاهبهم، فقد ارتأيت التمثيل بأكثرهم تطرُّفًا؛ الذي ينكر وجود أي شيءٍ لا يعرفه الحس أو العلم، لنتعرف إلي الخلفية الحقيقية لهذا الرأي.

من هؤلاء جوليان بندا (Julien Benda) الذي يُدافع عن عقلانيَّة بالِغة التطرف؛ ترفض حتى الاعتراف بملكات الخيال والحدس، ويعتبر أن العقل شيءٌ ثابتٌ (statique)، ولذلك فالعلم ينتقل من الثابت إلى الثابت، ولا مجال للحركة والتغير في الفكر.[2]

---

(١) راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٢٠. وذلك من أهم أوجه اختلاف المذهبين الوضعي والمادي.

(2) La Raison, p 104-105.

- كاتب فرنسي توفي سنة ١٩٥٦م، ألف في الفلسفة والأدب والسيرة الذاتية.

ويرفض مارسيل بول (Marcel Boll) [1] كل كلامٍ عن أي ظاهرةٍ غير طبيعيةٍ أو غير عاديةٍ -مثل التليباثي أو التخاطر عن بُعدٍ - ويهاجم الغيبيين على اختلاف أنواعهم؛ بدءًا بأصحاب الديانات، وانتهاءً بالمنجمين والعرَّافين وما إليهم.

لكن لماذا يعتقد الناس في أشكالٍ من الغيبيات لا تُحصى؟

الجواب عنده أن العقل الإنساني درجاتٌ، أولها العقل البدائي أو الطفولي، وآخرها العقل العلمي. وكثيرٌ من الناس لم يتجاوزوا الطور البدائي في التفكير، الذي يغلب عليه الاعتقاد في السحر والتطيُّر؛ في حين ظل آخرين أسرى المعرفة العادية، التي نطلق عليها الحس المشترك (Sens commun)؛ برغم أن المعرفة العلمية تبتعد يومًا بعد يومٍ عن المعرفة العادية[2].

بل إن الاعتقاد في الغيبيات هو أيضًا نوعٌ من التشوُّه النفسي والخروج علي الطبيعة السويَّة، ومن علامات اضطراب الشخصية. لذلك، فإن تحليل هذا الاعتقاد من مهمات علم النفس المرضي؛ الذي «كشف» عن وجود ظواهر البارانويا والقلق الحادِّ والحساسية المرضية عند الغيبيين.[3]

هذه رؤية جماعةٍ من غلاة الوضعيين، وهؤلاء لا يمكن أن يؤمنوا أبدًا بوجود ظواهر ميتافيزيقية أو غير طبيعية، حتى لو حضروا تجربةً من تجارب الباراسيكولوجيا مثلًا، أو رأوا شيئًا خارقًا، فهذا لا يعني لهم شيئًا؛ فعندهم يُوجَد دائمًا خطأٌ ما في التجربة، أو غشٌّ، أو تفسيرٌ طبيعيٌّ ما... يُوجَد كل

---

(١) كاتب فرنسي ألَّف في تبسيط العلوم التجريبية، وفي الدعوة إلى نظرة علموية في شئون الثقافة.

(2) Marcel Boll: Quelques sciences captivantes, p 295.
- l'occultisme devant la science, p 14-15.

(3) Quelques sciences captivantes, p 8 , 295-296.
- وفي هذا الاتجاه كتب دو فلوري (Maurice de Fleury) رسالتين: العصابيون الكبار، والقلقون. كما كتب أيضًا: الحمقى، والحمقى البؤساء، والحكمة التي يُعلمونها الذي صدر عن دار نشر هاشيت (Hachette) بباريس، ١٩٢٨م. وألَّف جيمس لوبا (James. H. Leuba) كتاب: علم نفس الغيبية الدِّينيَّة، سنة ١٩٢٥م.

شيءٍ إلا العنصر الغيبي. إنها عقليةٌ متميزةٌ، ولذلك فإن الوضعية -خصوصًا غلوّها- ليست علمًا، ولا منهجًا في العلم، بل هي في الواقع أيديولوجية[1].

وهذه النظرة المادية الضيقة إلى شئون الوجود هي التي حدت ببول مثلًا إلى إنكار أسلوب التنويم المغناطيسي، وعلم النفس التحليلي؛ فكل ذلك عنده مجرد كذبٍ وغشٍّ.[2]

وحسب هؤلاء؛ فنحن نحتاج إلى العلم فقط، والعلم واحدٌ، فلا تُوجَد علومٌ متعددة ومختلفةٌ، ولا معارف أخرى خارج إطار العلم. فهو أملنا الوحيد لتحسين معيشتنا، وخلق عالم أفضل للأجيال من بعدنا[3].

وماذا عن قضايا الروح والحياة وحقيقتها وأصلها... وبقية الأسئلة الكبرى؟ يجيب بول: إن هذه الموضوعات لا تقع خارج نطاق العلم والبحث التجريبي، لكن وَضْع العلم الآن لا يسمح بتقديم إجاباتٍ وحلولٍ لها. وما علينا إلا انتظار ما سيُسفرُ عنه التقدُّم العلمي[4].

ثالثًا: أصل إنكار الغيب

لإنكار الإنسان الغيب أسباب متعددةٌ أهمها:

- الجهل، فالمرء عدوٌّ ما جهل، ومَن يُنكرُ الغيب يَستَدل بجهله على ذلك، فلأنه لا يعرف عالم الغيب؛ يجحده. قال تعالى في هذا النوع من المنكرين: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾[5].

---

(1) Quelques sciences captivantes, p : 149 à 151; p 170 note.

(2) Quelques sciences captivantes, p 150-151.

(3) L'occultisme devant la science , p 15-16.
وقد لاحظ أمادو أن دراسات مارسيل بول تتجاهل تماما الباراسيكولوجيا المعاصرة، وتنقد فقط مراحلها الأولى قبل أن تستوي علمًا قائمًا بذاته، كما أن هذه الدراسات مسكونة بهاجس لا ديني قوي جدًا. راجع:
- La parapsychologie, p337, note 9.

(4) Quelques sciences captivantes, p 221.

(5) سورة يونس؛ آية ٣٩.

- العادة، فالإنسان المشرك مثلًا يُفضِّل أن يعبُد صنمًا من حجرٍ لا يضر ولا ينفع، لكنه يراه ويلمسه؛ على أن يعبد إلهًا متعاليًا لا يراه، ولا يشبه شيئًا مما يعرفه في دنياه المحدودة. ولذلك يقول أبو حامدٍ الغزالي: «في طبع الآدمي إنكار كل ما لم يأنس به... فإياك أن تُنكِر شيئًا من عجائب يوم القيامة، لمخالفته قياس ما في الدنيا، فإنك لو لم تكن قد شاهدت عجائب الدنيا ثم عرضت عليك قبل المشاهدة لكنت أشد إنكارًا لها».[1]

- الاعتماد المفرط على الحواس؛ إذ من فطرة الإنسان أن يميل إلى الرؤية العيانية خاصَّةً. وقصة موسى عليه السلام، حين سأل ربه الرؤية؛ مثالٌ لذلك: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2].

وبالطبع فإن موسى لم يشك ولم يرتب، ولكنه أحب -بفطرته- أن يرى ربه الذي يكلمه، والرؤية أقوى الحواس وأكثرها إشباعًا لفضوله. وكان معنى الجواب الإلهي: «إنك لن تراني الآن، ولا فيما تستقبل من الزمان. ثم استدرك تبارك وتعالى على ذلك بما يدل على تعليل النفي، ويخفف عن موسى شدة وطأة الرد؛ بإعلامه ما لم يكن يعلم من سنته، وهو أنه لا يقوى شيءٌ في هذا الكون على رؤيته... ولكن انظر إلى الجبل، فإنني سأتجلى له؛ فإن ثبت لدى التجلي وبقي مُستقِرًّا في مكانه فسوف تراني، لمشاركتك له في مادة هذا العالم الفاني؛ وإذا كان الجبل في قوته ورسوخه لا يثبت ولا يستقر لهذا التجلي... فاعلم أنك لن تراني أيضًا... والمعنى: فلما تجلى ربه للجبل، أقل التجلي وأدناه؛ انهدَّ وهبط من شدته وعظمته وصار كالأرض المدكوكة... وسقط موسى على وجهه مغشيًّا عليه كمن أخذته الصاعقة، والتجلي إنما كان للجبل دونه، فكيف لو كان له ... ؟

(١) إحياء علوم الدين، ٤/ ٥٤٦.

(٢) سورة الأعراف؛ آية ١٤٣.

وأكثر مفسري أهل السُّنَّة يجعلون وجه التنزيه والتوبة أنه سأل الرؤية بغير إذنٍ من الله تعالى، ونفي العلم إنما يصح عندهم بمعنى أن ما سأله غير ممكنٍ أو غير واقعٍ في هذه الحياة الدنيا؛ لا أنه غير ممكنٍ في نفسه وغير واقعٍ ألبتة ولا في الآخرة. ومعنى التوبة الرجوع، والمراد هنا الرجوع عمَّا طَلب؛ إلى الوقوف مع الرب تعالى عند مُنتهى حدود الأدب»[1].

- **دعوى الكمال الإنساني**؛ إذ يظن الإنسان أحيانًا أنه كاملٌ في ذاته، مستقلٌّ عن غيره، ولا يحتاج لأحدٍ؛ بعكس الإيمان الديني الذي يرتكز على فكرة محدودية الإنسان، وحاجته إلى قوةٍ من خارجه[2].

رابعا: الحكمة من إخفاء الغيب عن الإنسان

والسؤال الذي يتبادر الآن للذهن هو: لِمَ أخفى الله سبحانه عوالم الغيب عن الإنسان؛ ألم يكن الأوْلى كشفها له ليؤمن بها؟ والجواب أن عالم الغيب مستورٌ عن البشر؛ لأن ذلك جزءٌ من طبيعة الابتلاء، فالغاية الكبرى من خلق الإنسان حرًّا مختارًا هي اختباره وامتحانه: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[3]. فلو كشف الله لنا عن بعض الغيب -بله كله- وأبرزه؛ لاضطر الناس أجمعون إلى الإيمان والتصديق، فلم يتميز المحسن منهم والمسيء. وكيف يكون الابتلاء إذا كان الإنسان يُبصِرُ الملائكة من فوقه، أو كان يَسْبح في عالم الملكوت؟[4] قال الله سبحانه في علة تحريم الصيد على الحاجِّ:

---

(١) مختصرا من تفسير المنار، ٩/ ١٢٣ الى ١٢٦.

(٢) راجع الفلسفة الدِّينيَّة للألماني فريدريك شلايرماخر (توفي عام ١٨٣٤م)، والتي بسطها في عدد من كتبه: مقالات في الدين، عرض الإيمان المسيحي، مسارّات ذاتية.

(٣) سورة الملك؛ آية ١، ٢.

(٤) أدرك كانط أنه يستحيل قيام نظام الأخلاق إذا تسنى للإنسان الاطلاع على العالم غير المحسوس، لأنه لا يبقى موضع للإرادة الحرة، حين يتصل الإنسان مباشرةً بجلال عالم ما وراء الطبيعة، راجع:

- Pour connaître la pensée de Kant , p 95

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبۡلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلصَّيۡدِ تَنَالُهُۥٓ أَيۡدِيكُمۡ وَرِمَاحُكُمۡ لِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ﴾[1]. قال ابن عطية: «الظاهر أن المعنى بالغيب من الناس، أي في الخلوة؛ فمن خاف الله انتهى عن الصيد من ذات نفسه»[2]. ولذلك مدح الله ﴿ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُم بِٱلۡغَيۡبِ﴾[3]؛ أي «يخشون عذابه تعالى وهو غائبٌ عنهم غير مشاهَد لهم، ففيه تعريضٌ بالكفرة حيث لا يتأثرون بالإنذار ما لم يشاهدوا ما أُنذروه»[4]. ولهذا جاء في الحديث أن كل المخلوقات تسمع أصوات المعذَّبين في قبورهم، باستثناء الجن والإنس[5]. وما هذا الاستثناء إلا لأنهما المبتلان من مخلوقات الله تعالى. وهؤلاء المشركون الذين طلبوا من النبي أن يرسل الله تعالى إليهم رسلًا من الملائكة لا من البشر؛ يجيبهم القرآن الكريم: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ مَلَكٞۖ وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا لَّقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۝٨ وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ مَلَكٗا لَّجَعَلۡنَٰهُ رَجُلٗا وَلَلَبَسۡنَا عَلَيۡهِم مَّا يَلۡبِسُونَ﴾[6]. ولذلك لو كان مجتمع الملائكة هو الخاضع لِسنَّة الابتلاء والتكليف، لأرسل الله إليهم مَلَكًا رسولًا: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ جَآءَهُمُ ٱلۡهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرٗا رَّسُولٗا ۝٩٤ قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا﴾[7].

ثم إن كشف الغيب لا يفيد الجاحد، متى انفصل عنه. والقرآن يثبت هذه الحقيقة: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٢٧ بَلۡ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخۡفُونَ مِن قَبۡلُۖ وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ﴾[8]. قال رشيد رضا: «والمعنى: ولو ترى أيها الرسول -أو أيها السامع- بعينيك هؤلاء الضالين المكذبين،

---

(١) سورة المائدة؛ آية ٩٦.

(٢) المحرر الوجيز، ٥/ ١٨٩.

(٣) سورة الأنبياء؛ آية ٤٩.

(٤) إرشاد العقل السليم، ٣/ ٣٤٤، سورة الأنبياء. ومفاتيح الغيب، ٢٦/ ٤٨ ، يس ١١.

(٥) رواه البخاري في كتاب الجنائز، من الجامع الصحيح.

(٦) سورة الأنعام؛ آية ٩، ١٠.

(٧) سورة الإسراء؛ آية ٩٥،٩٤.

(٨) سورة الأنعام؛ آية ٢٩،٢٨.

إذ تُوقفهم ملائكة العذاب على النار فيقفون عندها مشرفين عليها ... فأول شيءٍ يقع في قلوبهم حينئذٍ هو الندم على ما سلف منهم، وتمني الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا»[١]. لكنهم لو رجعوا إلى الدنيا لنسوا وعدهم، ولفعلوا كل ما نهتهم عنه رسلهم. ولذلك فهم كاذبون في ندمهم، فلا ينفعهم الاطِّلاع المباشر على الغيبيات، كالمريض الذي يعود إلى ما نهاه عنه طبيبه متى صحَّ وبرئ من عِلَّته. وذلك لأنهم لو رُدُّوا إلى الدنيا لردوا في الظروف نفسها، وضمن الشروط ذاتها، التي عاشوا وِفْقها في الحياة الدنيا؛ حتى يتم الابتلاء. ونظام الأسباب الطبيعية ضروريٌّ لتحقيق حكمة هذا الابتلاء؛ لأنه يحجب أفعال الله تعالى، فلا تكون مباشرةً جليةً يراها الناس من حولهم بكلمة التكوين: كُن؛ فيكون.

إن الإنسان لا ينتفع بشيءٍ حين يُصرُّ على الإنكار، حتى لو كُشِف له عن بعض الغيب، أو أنزل الله تعالى إليه منه شيئًا: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[٢]. قال رشيد رضا: «كأنه يقول: قد علمت أن علة تكذيبهم بالحق إنما هي إعراضهم عن الآيات .. لا خَفاء الآيات في نفسها ... والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسِّيَّة وأبعدها عن الخداع، ولا سيما إذا اجتمعا، والثقة باللمس أقوى لأن البصر قد يخدع بالتخييل ... ولكن مُكابرة الحس بعد اجتماع أقوى إدراكيه -وهما الرؤية واللمس- وتقوية أحدهما الآخر، قلَّما يقع إلا من جاحدٍ مُعاندٍ مستكبرٍ...»[٣] وفي هذا الباب أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّوا۟ فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿١٤﴾ لَقَالُوٓا۟ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾[٤].

وأمرٌ آخر في الحكمة من إخفاء الغيب، هو أن للإنسان مهمةً محددةً في عمارة الأرض وخلافته فيها. وهو لا يحتاج للاطلاع على الغيوب بتفصيلٍ حتي يقوم

---

(١) تفسير المنار، ٣/ ٥٦، الإسراء ٤٤.

(٢) سورة الأنعام؛ آية ٨.

(٣) تفسير المنار، ٧/ ٣١٠-٣١١.

(٤) سورة الحجر؛ آية ١٤، ١٥.

بهذه المهمة، بل يكفيه منها ما أخبره الوحي به. يقول سيد قطب في هذا المعنى: «إن هنالك مجالًا للعقل البشري معينًا في ارتياد آفاق المجهول، والإسلام يدفعه إلى هذا دفعًا. ولكن وراء هذا المجال المعين ما لا قدرة لهذا العقل على ارتياده؛ لأنه لا حاجة به إلى ارتياده. وما لا حاجة له به في خلافة الأرض فلا مجال له إليه، ولا حكمة في إعانته عليه؛ لأنه ليس من شأنه، ولا داخلًا في حدود اختصاصه. والقدر الضروري له منه، ليعلم مركزه في الكون بالقياس إلى ما حوله ومَن حوله؛ قد تكفَّل الله سبحانه ببيانه له، لأنه أكبر من طاقته، وبالقدر الذي يدخل في طاقته. ومنه هذا الغيب الخاصُّ بالملائكة والشياطين والروح والمنشأ والمصير ...»[1].

خامسا: عوالم الله

من أهم مظاهر سعة الغيب، فلا يُدرك؛ ما خلق الله تعالى من عوالم، نعرف بعضها معرفةً ظاهريةً، فيما نجهل كل شيءٍ عن أكثرها، ولذلك وصف الباري تعالى نفسه بأنه ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2].

١- بهجة الكون العابد:

كل الأشياء من حولنا حيَّةٌ، تعرف ربها وتسبحه، في ترانيم دائمةٍ وبلُغَاتٍ لا نفهمها؛ وهذا يجعل من الكون معبدًا هائلًا يُذكر فيه الله سبحانه. إنك حين تستمع إلى خرير المياه، وحفيف الأشجار، وصفير الرياح، وزقزقة العصافير؛ ربما كنت تستمع إلى لغةٍ في التسبيح لا تفقهها.

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾[3]. وقال أيضًا: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ

(١) في ظلال القرآن، ٨/ ٣٢٦، سورة الجن.

(٢) سورة الفاتحة؛ آية ٢.

(٣) سورة الحج؛ آية ١٨.

وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾[1].
وقال عزَّ من قائل عن نبيِّه داود: ﴿إِنَّا سَخَّرۡنَا ٱلۡجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحۡنَ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِشۡرَاقِ ١٨ وَٱلطَّيۡرَ مَحۡشُورَةٗۖ كُلّٞ لَّهُۥٓ أَوَّابٞ﴾[2].

يقول ابن كثير: «ما من شيءٍ من المخلوقات إلا يسبح بحمد الله، ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾[3]، أي لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس؛ لأنه بخلاف لغتكم، وهذا عامٌّ في الحيوان والنبات والجماد، وهذا أشهر القولين»[4] لذلك يرى بعض العلماء، بِناءً على عُموم النصوص؛ أن كل شيءٍ في الوجود حيٌّ، ومنهم محمد عبده الذي قال عنه تلميذه رشيد رضا: «إن الأستاذ الإمام يرى أن في الجماد حياةً خاصَّةً به، دون الحياة النباتيَّة .. سمعته منه غيرَ مرَّةٍ»[5].

لكن لا يمكن لنا أن نعرف هذه اللغة التي تُسَبِّح بها الأشياء، لصريح قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾[6]، إلا استثناءً؛ فيكون ذلك كرامةً. من ذلك ما حكاه أحد متصوفي مرَّاكش قال: «اعتكفت في رابطةٍ مُدَّةً وواصلت أيامًا، فخرجت أنظر إلى السماء، فسمعت كل شيءٍ يسبِّح حتى الحجارةُ والقرمد والآجرُّ والتبن الذي في الحيطان»[7].

ويقول الشيخ الشعراوي: «كل شيءٍ في هذا الكون حيٌّ، وكل شيءٍ له حياةٌ تناسب مهمته؛ فلا الجماد ميِّتٌ، ولا النبات ميِّتٌ، ولا الحيوان، ولكننا لا نفهم هذه الحياة»[8].

---

(١) سورة الإسراء؛ آية ٤٤.

(٢) سورة ص؛ آية ١٨.

(٣) سورة الإسراء؛ آية ٤٤.

(٤) تفسير ابن كثير، ٣/ ٥٦، الإسراء ٤٤.

(٥) تفسير المنار، ٢/ ٦١، البقرة ١٦٤.

(٦) سورة الإسراء؛ آية ٤٤.

(٧) التَّشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات، ص ٣٢٤، والراوي هو أبو الحسن العربي، المتوفى سنة ٦١٢ هجرية.

(٨) الحياة والموت، ص ٤٤.

ولذلك فهذه الجمادات يمكن أن «تعقل» أشياء معيَّنةً، كما تُشير ظواهر النصوص: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1]. ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾[2]. ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾[3].

والمسلم يتعاطف مع الكوْن من حوله، لأنه يشاركه في العبوديَّة لخالقٍ واحدٍ. روى أنس بن مالكٍ؛ قال: خرجت مع رسول الله ﷺ إلى خيبر أخدمه، فلمَّا قدم راجعًا وبدا له «أُحُدٌ»؛ قال: *«هذا جبلٌ يحبُّنا ونحبُّه»*[4].

٢- أكوان أخرى:

ومن مظاهر قدرة الله تعالى وسَعة ملكوته؛ أنه يخلق خلقًا آخر، ليس بالإنس ولا الجن ولا الملائكة، لا ندري ما هو وما صفته؛ فمن ذلك ما رُوِيَ عن النبي ﷺ أن لله أرضًا مسيرة شمسنا هذه أربعين يومًا، وفيها خلقٌ كثيرٌ لا يعصون الله؛ بل لا يعلمون أن الله تعالى يُعصَى في الأرض. قالوا: يا رسول الله، من ولد آدم؟ قال: *لا يعلمون أن الله خلق آدم*. قالوا: يا رسول الله، فأين إبليس منهم؟ قال: *لا يعلمون أن الله خلق إبليس*، ثم تلا النبي الكريم: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[5].

---

(١) سورة الأحزاب؛ آية ٧٢.

(٢) سورة الحشر؛ آية ٢٢.

(٣) سورة الرحمن؛ آية ٦.

(٤) رواه البخاري في كتاب الجهاد، باب ٧١، ومثله في باب ٧٤. ومالك في باب ما جاء في تحريم المدينة من كتاب الجامع في الموطأ، وغيرهما. وعند قدم جبل أحد دُفِن شهداء الصحابة الذين سقطوا أثناء المعركة.

(٥) سورة النحل؛ آية ٨. رواه الحافظ العراقي في جزء له عن عبد الله بن سلام ﷺ، لكنه سكت عنه ولم يذكر شيئا عن درجته. راجع: المغني عن حمل الأسفار، ٤/ ٤٥٠. وأورده القرطبي أيضًا في الجامع لأحكام القرآن، ١٠/ ٥٤، واكتفى بنسبته إلى الماوردي، وهو في تفسيره نكت العيون، ٣/ ١٨١، وروى مثله أيضًا أبو الشيخ في العظمة عن أبي هريرة، في باب ما ذكر من كثرة عباد الله، أحاديث ٩٥٦ إلى ٩٦٠، ص ٣٢٤. وهما -عند الحافظ أبي الشيخ- حديثان بإسنادين مختلفين، لكنهما ضعيفان. وأعرضت عن أخبار أخرى في هذا الباب لضعفها الشديد، والذي يقرب من درجة الموضوع.

وأصح من هذا ما رواه أنسٌ عن النبي ﷺ: «*من أن الجنة لا تزال تتسع حتى يبقى منها فضلٌ؛ فينشئ الله خلقًا ويسكنهم ذلك الفضل*»[1]. والله أعلم ما طبيعة هذا الخلق وما شكله.

٣- نظرية العوالم الممكنة:

كان هذا الذي سبق عن عوالم أخرى لا نملك أن نطّلع على أسرارها، أو أن نفهم لغتها؛ لكنها أكوانٌ موجودةٌ وقائمةٌ. نعود إلى عالمنا هذا، تُرى، هل يمكن أن يُوجَد على حالةٍ أخرى غير حالته الموجودة الآن؟

في العقيدة الإسلامية؛ يجوز أن يخلق الله تعالى عالمنا على شكلٍ مختلفٍ جدًّا عمّا عهدناه وألِفناه، فلا تكون الأرض كأرضنا، ولا السماء كسمائنا، ولا الشجر والحجر والبشر، كما عندنا أو عَهِدنا. وأطلِق لخيالك العنان، فكلُّ وضعٍ غريبٍ في الوجود؛ هو وضعٌ ممكنٌ وجائزٌ في قدرة الله تعالى.

ويشهد البحث الفلسفي والمنطقي اليوم نظريَّةً أطلق عليها «العوالم الممكنة»؛ إذ كل عالَمٍ ممكن هو بمنزلة مجموعةٍ من القضايا تتميز بالاتِّساق والاستيفاء. وأهمُّ ما تُعالجه هذه النظَرية؛ وضع الذَّوات فيها. فهل الذوات تتغير بتغيُّر العوالم، فتتحول الذَّات «ك» إلى الذات «ل»؛ بمجرَّد «انتقالها» من عالمٍ إلى آخر؟ أم أن الذوات ثابتةٌ حتى حين تكون في عوالم مختلفةٍ؟ أم أن لكلِّ ذاتٍ نظيرٌ أو شبيهٌ في كل عالمٍ ممكنٍ؛ فتكون الذوات متشابهةً لا متطابقةً؟[2]

والحقيقة أن عالمنا نفسه ينطوي على عوالمَ متعددةٍ ومتنوِّعةٍ، وهذا ما لاحظه بعض فلاسفة البراغماتية الذين سجَّلوا اختلاف عوالمنا التجريبية؛ بحيث يختلف عالَم الفيزيائي -مثلًا- عن عالم البيولوجي. ولا يمكن أن نعتبر واحدًا فقط من هذه العوالم هو الحقيقي[3].

(١) رواه البخاري في الصحيح، ومسلمٌ في باب محاجة الجنة النار، وأحمد في مسنده.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، ص ١٤٣-١٤٤. وراجع أعمال:

- A. Plantinga, S. Kripke, D. Lewis.

(3) Histoire de la philosophie, 7/162-163.

٤ - لماذا لا نرى عالم الغيب؟

ولعل القارئ يتساءل: لِمَ يعجز الإنسان عن إبصار بعض هذه العوالم الغيبية، برغم اتصالها بحياتنا واختراقها لوجودنا؟ أي كيف نُفَسِّر هذا العجز؛ إنه سؤالٌ عن الطريقة التي حُجِب بها الغيبُ عنَّا، وليس عن الحِكمة من هذا الحجب. ويمكن الإجابة عن هذا السؤال بأشكالٍ مختلفةٍ، اتخير منها فكرة «البُعد» الفضائي؛ فهي تُقرِّب إلى أذهاننا الجواب، حتى لو لم تكن هي الجواب الصحيح.

وقد أشار الغزالي إلى هذه الفكرة، وذلك في معرِض حديثه عن القَدَر الإلهي المهيمن على كلِّ شيءٍ، ونقده لميل الإنسان إلى مُلاحظة أفعال البشر أو الحيوان أو الجماد، وغفلته عن فعل الله وقدرته وراء ذلك؛ فالذين يرون ما وراء الظاهر قد «عرفوا أن غلط الضُّعفاء في ذلك كغلط النَّملة مثلًا، لو كانت تدب على الكاغد فترى رأس القلم يسوِّد الكاغد، ولم يمتد بصرها إلى اليد والأصابع، فضلًا عن صاحب اليد؛ فغلطت وظنت أن القلم هو المسوِّد للبياض، وذلك لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدقتها. فكذلك مَن لم ينشرح بنور الله تعالى صدرُه للإسلام؛ قصُرت بصيرته عن ملاحظة جبَّار السماوات والأرض ومشاهدة كونه قاهرًا وراء الكل، فوقف في الطريق على الكاتب، وهو جهلٌ محضٌ»[1]. إن النَّملة لا تستطيع أن ترى القلم كله، وبالأحرى لا ترى اليد، ولا الكاتب، فكأنها تعيش في فضاءٍ ذي بُعدَيْن فقط.

أما الإنسان فقد ظلَّ قرونًا طويلةً يعتقد أنه يعيش في فضاءٍ له أبعادٌ ثلاثةٌ، وهو الفضاء الهندسي الإقليدي؛ حتى جاءت الفيزياء النسبية لأينشتين، فأثبتت وجود بُعدٍ رابعٍ. كما ظهرت هندساتٌ أخرى بأبعادٍ كثيرةٍ. وقد استفاد الكاتب هوارد هنتون (Howard Hinton) من هذا الفتح العلمي الجديد، فطوَّر فكرة البُعد الرابع في كتابيه : البعد الرابع، وعصر فكري جديد. ثم ألَّف روايةً تخيَّل فيها وجود

(١) إحياء علوم الدين، ٤/ ٢٦٤.

مخلوقاتٍ عاقلةٍ شيَّدت حضارةً خاصَّةً بها، ولكنها تعيش في مكانٍ ذي بُعدَين فقط، وأخذ يصف أحوالها وحياتها ومشاعرها[1].

وتوسع أوسبونسكي (Ouspensky) في مثال هذا المخلوق الذي لا يعرف الارتفاع، بل فقط الطول والعرض. وبيَّن كيف ينظر مخلوقٌ مُسطَّح كهذا للأشياء وقوانينها انطلاقًا من انحصار عالمه في بُعدَيْن، فهو لا يبصر مخلوقاتٍ أخرى تعيش في ثلاثة أبعادٍ؛ كالإنسان مثلًا. ولا يستطيع تجاوز عقبةٍ ما، إلا بالدَّوران حولها لا بالقفز عليها، وكذلك لا يفهم معنى العُمق[2]

ولست أقصد بإيرادي لهذين المثلين -عن الغزالي وهنتون- أن الغيب مستورٌ عنَّا بهذه الطريقة، فنحن خُلِقنا على وجهٍ لا نستطيع معه إدراك عالم الغيب في حقيقته؛ لذا لا نشعر به رغم قُربه منا، ولن يتحقق الوعي الكامل بالغيب للإنسان قبل الموت.

وهذا البحث الافتراضي يُعطينا فكرةً عن سبب عجزنا عن رؤية الغيب والمخلوقات الغيبيَّة؛ إذ يكفي تصور كون بعض الغيب في خمسةٍ أو ستَّة أبعادٍ. فهذا معناه أننا لا نعرف حقيقة العالم -الذي له أكثر من أربعة أبعادٍ- رغم اختراقه لرؤيتنا الإقليدية. بل ربما كانت رؤيتنا للأشياء من حولنا كرؤية النملة لرأس القلم، ورؤية مخلوق «فلاتلاند» (An episode of Flatland) الذي تخيله هنتون، والذي لا يرى غير الأشياء المسطحة. والله تعالى أعلم بما حوالينا وما فوقنا وما فينا، وهو القائل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[3]. والقائل أيضًا: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[4].

---

(1) La vie de l'Espace, p 60-61.

(2) La vie de l'Espace , p 90 et après.

(٣) سورة المدثر؛ آية ٣١.

(٤) سورة النحل؛ آية ٨.

الفصل الثالث

الغيب بين الوحي والعقل

أولا: مصادر المعرفة

المعرفة في القرآن ممكنةٌ، وليست أملًا مستحيلًا؛ ولذلك أثبت متكلمو الإسلام إمكان معرفة بعض الحقائق، ورفضوا قول مَن قال إنه لا سبيل مُطلقًا إلى إدراك الحقيقة[1]. لكنهم بالمقابل لاحظوا قصور الإدراك الإنساني ونسبيته؛ ولذلك كان موقفهم وسطًا بين الارتيابية من جهةٍ، والعقلانية الكلاسيكية من جهةٍ أخرى.

والقرآن الكريم يجعل للمعرفة مصادرَ متنوعةً ومختلفةً، ولكنها مُتكاملةٌ. فمنها الحواسُّ: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[2]، ومنها العقل، ويعجبني في هذا المقام الحساب القرآني، والذي يمكن الاحتجاج به على بعض الآراء الفلسفية التي تُشَكك في أسس الرياضيات والحساب، وتري إمكان وجود عالم تكون فيه ٢+٢=٥ [3]. قال تعالى في

(١) الفرق بين الفرق، ص٢٤٩.

(٢) سورة السجدة؛ آية ٨.

(3) Histoire de la Philosophie,7/15.

ويظهر لي أنه ليس لهذا الشك موضع في عالمنا هذا. لكن هل يلزم أن تكون أسس الرياضيات ثابتة لا تتغير حتى في عالم آخر ووجود مخالِف لما نعرف ...؟

بعض أحكام الحج: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[1].

ومن المصادر أيضًا: الخبر الصادق؛ قال سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾[2]. ولكل واحدٍ من هذه المصادر خصائصه وشروطه، وحدوده أيضًا. ولهذا فهي جميعًا ضروريَّةٌ، تتكامل وتتعاضد. وقد نبَّه العلماء على طبيعة كل مصدرٍ معرفيٍّ وآفاته.[3]

ويُوجَد في الفلسفة والفكر الإنسانيين كلامٌ وبحثٌ في بعض هذه المصادر، ولكن الذي يُميِّز الدِّين هو ترتيبه الخاصُّ لهذه المصادر، وتخصيص كل واحدٍ منها بمجالٍ مُعينٍ. فالدِّين مصدرٌ للمعرفة، لكنه أوَّليٌّ وحاسمٌ حين يتعلَّق الأمر بالغيب وشئونه.

١- الدِّين مصدر المعرفة الغيبية:

إن الأصل في شئون الغيب أن تُؤخَذ من الوحي، لا بمقتضيات العقل؛ ولذلك عرَّف بعض العلماء الغيب بأنه: كلُّ ما أخبر به الرسول مما لا تهتدي إليه العقول[4]. وقال الإيجي: «جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء... حقٌّ. والعمدة في إثباتها؛ إمكانها في نفسها، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محالٌ لذاته، مع إخبار الصادق عنها»[5].

وهي قاعدةٌ عند أهل السُّنَّة: الاحتكام في أمور الغيب إلى النصوص الشرعيَّة، فمتى صحَّت وقبلها المسلمون، خاصَّةً السلف منهم؛ وجب المصير إليها. ولذلك

(١) سورة البقرة؛ آية ١٩٥.

(٢) سورة الحجرات؛ آية ٦.

(٣) راجع مثلاً نقد الجصاص للمعرفة الحسِّية: أحكام القرآن، ١/ ٤٥، البقرة ١٠١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ١/ ١١٥، البقرة ٢.

(٥) المواقف وشرحها، ٣/ ٥٢٢-٥٢٣.

هم لا يستعملون العقل في هذا الباب إلا في أضيق الحدود. والمعتزلة، على خلاف ذلك؛ يتوسَّعون في تحكيم عقولهم في هذه الغيبيات، خاصَّةً الجزئية منها؛ إذ لا خلاف بين المسلمين في أُمَّهات العقائد. لكن المعتزلة يختلفون فيما بينهم، ولا يكادون يتَّفقون على شيءٍ من تفاصيل الغيب، كالصراط مثلًا[1]؛ فبعضهم يقول هو مستحيلٌ عقلًا، وبعضهم يقول بل هو ممكنٌ عقلًا، غير أنه يردُّ النصوص الواردة فيه. وآخرون يقولون بل نؤمن بهذه النصوص، ولا وجه للاعتراض عليها. والحقيقة أنه لا معنًى للإيمان ببعض الغيب دون بعضٍ. فكيف يُنكِر عذاب القبر ونعيمه؛ مَن يؤمن بالحشر والبعث والسؤال؟ فهما بابٌ واحدٌ، والمرء إذا آمن بالوحي والغيب؛ كفاه قيام الدَّليل بنصوصٍ ثابتةٍ صحيحةٍ. وأهل السُّنَّة متفقون على القاعدة السابقة وملتزمون بها. وإنما وقع التردد في العقائد التي ثبتت بأخبار آحاد لم تصل حدَّ التواتر، ولا حتى درجةَ الشُّهرة، فقالوا لا يلزم الإيمان بها، باعتبارها ليست من أصول الغيب والإيمان الكبرى، لكنهم ما جوَّزوا تكذيبها وردَّها؛ فهذا الرأي أشبه بالتوقُّف. في حين قال آخرون إن الأخبار متى صحَّت -على منهاج علم الحديث- أخذنا بها، لا فرق في ذلك بين العقائد والفقه.

وأكثر الغيبيات الكبيرة ثابتةٌ بطريقين؛ الأول نص القرآن أو ظاهره، والثاني الأحاديث الصحيحة، وهي كثيرةٌ تبلغ أحيانًا درجة الاستفاضة والشُّهرة، وأحيانًا أخرى رتبة التواتر، وقد تكون أخبار آحاد، لكنها صحيحةٌ. مثال ذلك؛ الميزان. قال الله جل جلاله: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم﴾[2]. وقد أنكر أكثر المعتزلة أن يكون في الآخرة ميزانٌ حقيقيٌّ تُوزَن به أعمال العباد، وقالوا إن المقصود في الآية هو العدل؛ لأن الأعمال أعراضٌ لا جواهر فيستحيل وزنها؛ لأنها لا تستقلُّ بالوجود. أما أهل السنة فقالوا لا يستحيل وزن الأعمال، وإن كانت أعراضًا؛ ولعلها تُجسَّد أو تُجعَل في

(١) راجع في هذه الغيبيات، والتي تُسمَّى أيضًا بالسمعيات؛ فتاوى ابن تيمية، ٤/ ٢١٦ إلى ٣٩٢.

(٢) سورة الأعراف؛ آية ٧، ٨.

أجسام، ثم تُوزَن[1]. خصوصًا أن الأحاديث ناطقةٌ بوجود هذا الميزان يوم الحساب؛ كما قال النبي ﷺ: *ما يُوضَع في الميزان يوم القيامة أثقلُ من خُلُقٍ حَسَنٍ*[2].

قال الشيخ رشيد رضا في هذا المقام: «الأصل الذي عليه سلف الأمة في الإيمان بعالم الغيب؛ أن كل ما ثبت من أخباره في الكتاب والسُّنَّة، فهو حقٌّ لا ريب فيه؛ نؤمن به ولا نُحكِم رأينا في صفته وكَيْفيَّته. فنؤمن إذن بأن في الآخرة وزنًا للأعمال قطعًا، ونُرجِّح أنه ميزانٌ يليق بذلك العالم يوزن به الإيمان والأخلاق والأعمال، لا نبحث عن صورته وكيفيته... وإذا كان البشر قد اخترعوا موازين للأعراض، كالحَرِّ والبرد؛ أفيعجز الخالق البارئ القادر على كل شيءٍ عن وضع ميزانٍ للأعمال النفسيَّة والبدنية المعبر عنها بالحسنات والسيئات؟... وحكمة وزن الأعمال بعد الحساب أنه يكون أعظم مظهرٍ لعدل الرب تبارك وتعالى، أي ولعلمه وحكمته وعظمته في ذلك اليوم العظيم؛ إذ يرى فيه عبادُه أفرادًا وشعوبًا وأُممًا ذلك بأعينهم»[3].

ومما يؤكِّد بقاء الدِّين مصدرًا أولًا لمعرفة الغيب، أن أقرب مجالات البحث الإنساني إلى هذا الموضوع، وهو الباراسيكولوجيا المعاصرة؛ لم يتقدم كثيرًا، ولم يزد على إثباته لوجود ظواهر غير طبيعيَّةٍ في الوجود، دون أن يفسرها أو يعللها. فمن الواضح أنه من الصعوبة -أو الاستحالة- بمكانٍ أن نصل، بإمكانيَّاتنا العقلية والنفسية؛ إلى معرفةٍ مُتكامِلةٍ عن عالم الغيب الأخروي. تُوجَد أفكارٌ ومحاولاتٌ، بعضها مهمٌّ كأفكار كارينكتون؛ ولكنها لا تستطيع أن تقدم لنا عِلمًا كافيًا بعالم ما بعد الموت مثلًا[4].

ولا بأس في نظري من الاستمرار في هذه الجهود، التي تحتضنها الباراسيكولوجيا اليوم، لكن سيظل الدِّين هو المرجع الأول والأخير لكل عقيدةٍ تتعلق بعوالم الغيب.

---

(١) راجع كتب العقائد، مثل: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٣٧. شرح العقيدة الطحاوية، ٢/ ٦٠٨.

(٢) رواه أبو داود، وصححه الترمذي، وابن حبان، عن أبي الدرداء.

(٣) تفسير المنار، ٨/ / ٣٢٣-٣٢٤.

(٤) راجع فصل «الأبحاث العلمية المعاصرة» في: - L'Au-Delà, p 96 à 109.

عقيدةٌ تُريح الإنسان، الذي يسأل بلهفةٍ عن أسرار وجوده؛ والذي لا يتَّسع عمره القصير لانتظار ما سَيُسفِر عنه العلم بصددها. ربما بعد مئات السنين أو آلافها... هذا إن أسفر عن شيءٍ[1]. إن قضايا الغيب تُؤخَذ عن الشارع، وفي حدود ما ثبت عنه؛ فهي لذلك توقيفيةٌ لا توفيقيةٌ، فلا يُزاد فيها ولا يُنقص، كما لا يُتعرض لها بالعقل المحض.

٢- العقل لا يغني عن الرسالة:

ونظرًا لقصور العقل عن بلوغ كثيرٍ من الحقائق، فإنه يعجز لوحده عن التمييز بين الخير والشر، أو بين الحقِّ والباطل؛ كما يعجز عن معرفة عالم الغيب وسرِّ وجود الإنسان في الأرض ومصيره بعد الموت، ونحو ذلك مما نرجع فيه إلى الأنبياء؛ ولذلك فالنبوة أو الرسالة «هدايةٌ عُليا للبشر، لا تُغنيهم عنها هدايات الحواس الظاهرة والباطنة، ولا هداية العقل، فإن هذه هداياتٌ شخصيةٌ فرديةٌ، وتلك هِدايةٌ لنوع الإنسان في جملته»[2].

وقد يُعترض على هذا بأنه، إذا كان ما يجيء به الرسل موافِقًا للعقل؛ ففيه غناءٌ عن إرسالهم، وإن جاءوا بما يخالفه فهو من التكليف بما لا يُطاق. والجواب له وجوهٌ كثيرةٌ، منها أن فيما تأتي به الرسل أمورًا لا تتعارض مع العقل، ولكنه لا يستطيع الوصول إليها وحده، مع إمكانها في نفسها. ثم ما المانع أن يكون للإنسان مصدران يوجِّهانه: الدِّين والعقل؟ وإذا أمكن للبشر أن يستغنوا بعقولهم عن النبوَّات؛ فأين كانت هذه العقول حين عبدت البشريةُ الأصنام، وأسرتها الأساطير والخرافات ردحًا طويلًا من الزمان؟ بل لا يزال قسمٌ منها، بآسيا وإفريقيا؛ على ذلك أو بعضه.

وقد فَصَّل الشيخ محمد عبده بعض هذه القضايا تفصيلًا حسنًا؛ فقال إن العلوم والمعارف التي نحتاج إليها في حياتنا أقسامٌ متعددةٌ، منها ما لا نحتاج فيه إلى معلِّمٍ

---

(١) وهذا في أحسن أحوال الثقة بالعقل. والراجح -دينيًّا وفلسفيًّا- أن طبيعة العقل نفسه تمنعه من اختراق الغيب؛ مهما كانت درجة التقدم العلمي للإنسان.

(٢) تفسير المنار، ١/ ٢٢٠، البقرة ٢٣-٢٤.

كالمحسوسات والوجدانات، ومنها ما لا مطمع لأحدٍ في الوصول إليه؛ مثل اكتناه ذات الله تعالى وصفاته، وكيفية التكوين والإيجاد الأول؛ المعبَّر عنه بسرِّ القدر. ومنها ما يتيسر للناس أن يعرفوه بالاستدلال والتجربة؛ كالعلوم الرياضية والتجريبية ... ومنها ما يجب علينا تجاه الخالق العظيم، في حكمة خلقنا ومراده مِنَّا وما يتبع ذلك من أمر مصيرنا، وما يجب علينا من الشكر والعبادة. فلنا على هذا شعورٌ مجملٌ وعامٌّ؛ هو المعبر عنه بالفطرة. لكنه مبهمٌ غيرُ كافٍ، ولهذا وقعت الأمم في الحيرة والخطأ، لجهلها بالصِّلة الصحيحة بين الخالق والمخلوق؛ فكثرت الاعتقادات الفاسدة. والحواس والعقل لا يدركان الصواب في هذه القضايا؛ فلا شك احتاج الإنسان إلى عقلٍ آخر يدرك به ما يعوزه منها. وهذا العقل هو النبي المرسَل. والقسم الخامس من المعارف هو ما يستطيع العقل البشري إدراك الفائدة منه، ولكنه عُرضةٌ للخطأ فيه دائمًا؛ لما يعرض له من الأهواء والشهوات التي تغشي بصره، فتحُول دون وصوله إلى الحقيقة. ومن ذلك كثيرٌ من شئونه الاجتماعية والمالية والقانونية... خاصَّةً الأمهات منها[1]. قال الشيخ: «فما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالَب الأنبياء ببيانه، ومطالبتهم به جهلٌ بوظيفتهم وإهمالٌ للمواهب والقوى التي وهبه الله إياها؛ ليصل بها إلى ذلك. وكذلك لا يطالبون بما يستحيل على البشر الوصول إليه؛ كقول بعض بني إسرائيل لموسى: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[2]. وأما ما كان إدراكه مُمكنًا وكسبه بالحس والعقل مُتعذِّرًا أو تحديده متعسِّرًا، فهو الذي نحتاج فيه إلى هادٍ مخبرٍ عن الله تعالى لنأخذه عنه بالإيمان والتسليم؛ ولذلك قلنا إن الرسول عقلٌ للأمة وهدايةٌ، وراء هداية الحواس والوجدان والعقل»[3].

إن الإسلام حين يقرِّر أن العقل وحده لا يكفي في حياة الإنسان، خصوصًا في أمورِ الاعتقاد؛ فليس لأنه يلغي العقل، بل لأنه يوجِّهه لما يصلح له.

---

(١) تفسير المنار، ٢/ ١٩٨-١٩٩، البقرة، ١٨٨.

(٢) سورة البقرة؛ آية ٥٥.

(٣) تفسير المنار، ٢/ ٢٠٠، والآية في النص من سورة البقرة ٥٤.

ثانيا: الإيمان بالغيب توجيهٌ لطاقة العقل

لا شكَّ أن الإسلام احترم العقل وأقرَّ بفضله، والنصوص كثيرةٌ في التنويه بأهل الفكر والنظر والاعتبار، فلا يُحتاج معها إلى الأحاديث «الموضوعة»[1].

وقد أمر الله تعالى الإنسان بإعمار الأرض، وزوَّده لأجل ذلك بهذه الآلة الفذَّة: العقل. فالكون مسرحٌ لمعرفة الإنسان، وهو مخلوقٌ له، مُمَهَّدٌ له، مُيسَّرٌ له اكتشافه؛ لأن الإنسان هو المقصود من العالم، وما عداه من الموجودات كان لأجله. ومن هذا المعنى استخرج ابن رشد «دليل العناية» واستعمله في إثبات وجود الباري.[2]

ولكن هذا الإنسان القادر على فهم الكون من حوله، يعجز عن اختراق عالم الغيب. وتلك إحدى مفارقات العقل البشري؛ فهو يبدع في عالم المادة ويحقق فيه إنجازاتٍ كبيرةً، لكنه يفشل في إدراك عالم المعاني، ومنه عالم الإنسان. فالأول مجاله الحقيقي، بخلاف الثاني. لهذا يقول ألكسيس كاريل صاحب جائزة نوبل في البيولوجيا: إن الإنسان المعاصر الذي أوغل في العلوم التجريبية لم يفعل شيئًا لفهم نفسه؛ فبقي: «الإنسان؛ ذلك المجهول».[3]

ولذلك كان الإيمان بالغيب، في حدوده الشرعية؛ حِفظًا لطاقة العقل وتوجيهًا لها، لا حجرًا عليه أو تضييقًا لحريته. فدور هذا الإيمان كما يقول سيد قطب هو أن «تُصان الطاقة الفكرية المحدودة المجال عن التبدُّد والتمزُّق والانشغال بما لم تُخلَق له، وما لم تُوهَب القدرة للإحاطة به، وما لا يجدي شيئًا أن تُنفَق فيه. إن الطاقة

---

(١) قال ابن القيم: أحاديث العقل كلها كذب، كقوله: لما خلق الله العقل؛ قال له أقبل... فقال: ما خلقتُ خلقا أكرم عليَّ منك. وقد اشتهرت هذه الأحاديث بكتاب العقل؛ قال الدارقطني: كتاب العقل وضعه أربعة. وكذلك نقل ابن القيم عن أبي الفتح الأزدي أنه قال: لا يصح في العقل حديث. ومنها: إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والجهاد، وما يجزى إلا على قدر عقله. راجع: المنار المنيف، ص ٦٥. لكن يبدو أن في هذه الأحكام شدة، وأن بعض أحاديث العقل ليست موضوعة بل ضعيفة، ومن ذلك ما أورده ابن أبي الدنيا في كتابه: «العقل وفضله»؛ ضمن موسوعة رسائله، الرسالة الخامسة.

(٢) راجع كتب ابن رشد الحفيد؛ خاصَّةً: مناهج الأدلة.

(٣) فصَّل كاريل هذه القضية في كتابه الذي يحمل ذات العنوان، وهو قيد النشر، بإذن الله؛ لدي ناشر هذا الكتاب.

الفكرية التي وُهِبَها الإنسان، وُهِبَها ليقوم بالخلافة في هذه الأرض، فهي مُوكَلةٌ بهذه الحياة الواقعة القريبة، تنظر فيها، وتتعمقها وتتقصاها، وتعمل وتنتج، وتنمي هذه الحياة وتجملها، على أن يكون لها سندٌ من تلك الطاقة الرُّوحية التي تتصل مباشرةً بالوجود كله وخالق الوجود، وعلى أن تدع للمجهول حصته في الغيب الذي لا تحيط به العقول. فأما محاولة إدراك ما وراء الواقع بالعقل المحدود الطاقة ... فهي محاولةٌ فاشلةٌ أولًا، ومحاولةٌ عابثةٌ أخيرًا. فاشلةٌ لأنها تستخدم أداةً لم تُخلق لرصد هذا المجال. وعابثةٌ لأنها تُبدِّد طاقة العقل التي لم تُخلَق لمثل هذا المجال. ومتى سلَّم العقل البشري بالبديهة العقلية الأولى، وهي أن المحدود لا يُدرِك المطلق، لزمه -احترامًا لمنطقه ذاته- أن يسلم بأن إدراكه للمطلق مستحيلٌ، وأن عدم إدراكه للمجهول لا ينفي وجوده في ضمير الغيب المكنون، وأن عليه أن يَكِل الغيب إلى طاقةٍ أخرى غير طاقة العقل؛ وأن يتلقى العلم في شأنه من العليم الخبير الذي يُحيط بالظاهر والباطن، والغيب والشهادة. وهذا الاحترام لمنطق العقل في هذا الشأن هو الذي يتحلى به المؤمنون، وهو الصفة الأولى من صفات المتقين»[1].

وقد كان للعلماء عبر تاريخ الإسلام موقفٌ ثابتٌ وعميق الدَّلالة في موضوع علاقة العقل بما وراء الطبيعة؛ لخَّصه خواجه زاده بقوله: «.. إذ الأمور الإلهية عويصاتٌ تتأبَّى أن تستقل بإدراكها عقول البشر، ومعضلاتٌ لا يتأتى أن يتوصل إليها بمجرَّد الفكر والنظر... [و] الفلاسفة قد تعمَّقوا في النظر والاستدلال، وجعلوا العقل في حقائق الأمور، وإن كانت من الإلهيات؛ حاكمًا على الإطلاق، مدركًا بالاستقلال. ولم يلتفتوا إلى ما نطق به الوحي الصريح، مع أن ما يخالفه ليس مُقتَضى النظر الصحيح»[2].

إن هذه الجماعة من المتفلسفة «ظلَّت تجاهد بعقولها المحدودة لإدراك غير المحدود من ذاته تعالى، والمعرفة الحقيقية المغيبة، عن غير طريق الكتب المنزَّلة، وكان منهم

---

(١) في ظلال القرآن، ١/ ٤٠-٤١ ، البقرة ٢.

(٢) تهافت الفلاسفة، خواجه زاده المعروف بعلاء الدين الطوسي، ص ٥٩.

فلاسفةٌ حاولوا تفسير هذا الوجود وارتباطاته، فظلوا يتعثَّرون كالأطفال الذين يصعدون جبلًا شاهقًا لا غاية لقِمَّته، أو يحاولون حل لغز الوجود وهم لم يُتقنوا بعدُ أبجديَّة الهجاء! وكانت لهم تصوراتٌ مُضحِكة وهم كبار فلاسفة، مضحكةٌ حقًّا حين يقرنها الإنسان إلى التصور الواضح المستقيم الجميل الذي ينشئه القرآن، مضحكةٌ بعثراتها، ومضحكةٌ بمفارقاتها، ومضحكةٌ بتخلخلها، ومضحكةٌ بقزامتها بالقياس إلى عظمة الوجود الذي يفسرونه بها ...»[1].

وأحد العناصر الأساسية لهذا الموقف «العقلاني» العظيم من العقل وطبيعته وحدوده، هو التمييز في علوم الفلاسفة الأقدمين بين الإلهيات وغيرها، من الطبيعيات والرياضيات. يقول ابن الجوزي: «إنما تمكَّن إبليس من التَّلْبيس على الفلاسفة، من جهة أنهم انفردوا بآرائهم وعقولهم، وتكلَّموا بمُقتَضى ظنونهم من غير التفاتٍ إلى الأنبياء ... وهؤلاء [أي قدماء الفلاسفة] كانت لهم علومٌ هندسيَّةٌ ومنطقيَّةٌ وطبيعيَّةٌ واستخرجوا بفطنهم أمورًا خفيَّةً، إلا أنهم لما تكلموا في الإلهيات خلطوا، ولذلك اختلفوا فيها، ولم يختلفوا في الحسِّيات والهندسيات ... وسبب تخليطهم أن قوى البشر لا تدرك العلوم إلا جملةً، والرجوع فيها إلى الشرائع»[2].

إن توجيه العقل وإبعاده عن الغيب ليس حجرًا عليه؛ بل هو تحريرٌ له. ولذلك كان خضوع العقل للوحي، المصدر الحقيقي لمعارفنا عن عوالم الغيب؛ تحريرًا له وتكريمًا؛ لأنه ما لم يخضع للوحي؛ خضع لغيره من العقول البشرية. وبعض الفلاسفة أو المفكرين حين يقصي الوحي من حياتنا؛ فلأنه يقترح علينا أن نحتكم إلى عقله هو، الذي يصبح هو الآخر نوعًا من الوحي. والفرق أن الوحي الأول إلهيٌّ، والثاني بشريٌّ. إن منصة التحاكُم لا تحتمل الفراغ، ولا بد أن يكون على رأسها أحدٌ: إما الوحي، وإما بعض العقول البشريَّة التي تفرض رؤاها على غيرها.

---

(١) في ظلال القرآن، ٨/ ٣٢٧، سورة الجن.

(٢) مختصَرا من: تلبيس إبليس، ص ٥٨، ٦١، ٦٢. ولعل القارئ يلاحظ الشبه الكبير بين هذا الموقف الإبستمي الإسلامي القديم وبين المنطلق النقدي لفلسفة كانط.

أما الفلاسفة الإسلاميون الذين خاضوا في الإلهيات والغيبيات علي نقيض التوجيهات القرآنية الواضحة في الموضوع؛ فإن التاريخ يشهد على أن عملهم لم ينفع في شيءٍ تقدم العلوم والمعارف في الحضارة الإسلامية. ولو أنهم وجَّهوا جهودهم العقلية الكبيرة إلى علوم الرياضيات والفيزياء والطبيعيات؛ لربما سبقت الحضارة العربية-الإسلامية إلي الثورة العلمية التي حققتها أوروبا، لا بتأملات أفلاطون وأرسطو، بل باكتشافات غاليلي ونيوتن.

١ - قاعدة في أن الغيب ليس مُحالًا عقلًا:

وإذا كان من الخطأ تعريف الغيب بأنه ما يقابل الواقع؛ لأن الغيب واقعٌ، فكذلك لا يصحُّ وصف الغيب ب «اللاعقلاني»، لسببٍ بسيطٍ هو أنه لا يوجد في أحكام العقل ما يناقض وجود الغيب. يقول رشيد رضا تلخيصًا لهذه القاعدة الكبيرة: «ليس في الإسلام شيءٌ يحكم العقل باستحالته، وإنما فيه أخبارٌ عن عالم الغيب لا يستقلُّ العقل بمعرفتها؛ لعدم الاطلاع على ذلك العالم، ولكنها كلها من الممكنات التي أخبر بها الوحي فصدقناه. فالإسلام لا يكلف أحدًا أن يأخذ بالمحال»[١]. ولذلك يخبر القرآن عن المشركين أنهم وإن كذَّبوا بالآخرة، إلا أنهم ليسوا على يقينٍ من صحة موقفهم هذا: ﴿ بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَا ﴾[٢]. لأن الآخرة ليست مستحيلةً عقلاً.

فالوحي الصحيح لا يتناقض أبدًا مع العقل الصريح، بل هما متوافقان؛ لأن كليهما من الله تعالى، ومن آثاره في الوجود، فهو الخالق لكلِّ شيءٍ، وهو القائل: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾[٣]. يقول محمد البَهِي: «وأمران شأنهما هذا الشأن لا بد أن يتَّفِقا في التحديد الإجمالي على الأقل لطريق الإنسان في حياته وغايته في وجوده. فإن بدا أن هناك اختلافًا بين تطبيق رسالة الوحي واستخدام العقل،

---

(١) تفسير المنار، ٦/ ٣٢:٣١.

(٢) المعنى: بل اجتمع علمهم على أن الآخرة لا تكون، أي فلم يعتقدوها، لكنهم في الواقع في حيرة لأنه لا دليل لهم. مراح لبيد، ٢/ ١٣٢، النمل ٦٨.

(٣) سورة النساء؛ آية ٨١.

كان منشأ هذا الاختلاف؛ إما تحريف رسالة الوحي، أو سوء استخدام العقل. والمحرِّف... هو الإنسان، هنا وهناك[1].» ولذلك ألَّف ابن رشدٍ «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**». وبعده ألَّف ابنُ تيمية «**مُوافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**»، أو «**درء تعارض النقل والعقل**».

والذي يَتصور وقوع تعارضٍ بين الوحي والعقل في قضيَّةٍ محددةٍ يُخطئ؛ لأنه أسقط من حسابه عامل تعدُّد العقلانيات واختلافها، فهو يظن أن العقلانية خطٌّ سكونيٌّ واحدٌ لا يتغير. ثُم هو يفترض أن الحدود بين ما هو عقلانيٌّ وغير عقلانيٍّ حدودٌ ثابتةٌ ونهائيَّةٌ، وهذا أمرٌ «ينقضه واقع تطور المعارف الإنسانية، بحيث لا نُجانب الصواب إن قلنا بأن العقلانية واللاعقلانية إن هما إلا طرفان متقابلان لسلمٍ واحدٍ، بينهما مراتب لا حصر لها؛ تتزايد أو تتناقص فيها درجة العقلانية أو اللاعقلانية»؛ كما يقول طه عبد الرحمن.[2] ولذلك لا تُوجَد حدودٌ فاصلةٌ بين النظر العقلي والدِّين، و «تدَخُّل القيم الدِّينيَّة في تكوين النظر العقلي أمرٌ لا يمكن إنكاره ولا ضبطه»، وما المفهوم الفلسفي للظاهرة ببعيدٍ عن معنى «التجلي» الديني[3].

لهذا كانت العقلية الإسلامية عقلية «غيبية علمية»؛ تجمع بين الإيمان بالغيب، والتشبُّع بروح العلم ومناهجه. يقول سيد قطب في تفسير ذلك: «إن العقلية الإسلامية لتجمع بين الاعتقاد بالغيب المكنون الذي لا يعلم مفاتحه إلا الله، وبين الاعتقاد بالسنن التي لا تتبدل؛ والتي تُمَكِن معرفة الجوانب اللازمة منها لحياة الإنسان في الأرض، والتعامل معها على قواعدَ ثابتةٍ. فلا يفوت المسلم العلم البشري في مجاله، ولا يفوته كذلك إدراك الحقيقة الواقعة؛ وهي أن هنالك غيبًا لا يُطلع الله عليه أحدًا، إلا مَن شاء؛ بالقدر الذي يشاء»[4].

---

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ١٥٨، ١٥٩.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ١٦١-١٦٢.

(٣) في أصول الحوار، ص١٦٣.

(٤) في ظلال القرآن، ٣/ ٢٦٣، الأنعام ٦٠.

والقرآن الكريم لا ينفي العلوم الظاهرة التي يصل إليها الإنسان بعقله وبحثه وتجربته، وإنما يُنكر عليه اكتفاءه بها وإلغاءه لغيرها من المعارف؛ وعلى رأسها ما يتعلق بالغيب: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾(١). يقول ابن عاشور مفسرًا: «وصف حالة علمهم كلِّها بأن قُصارى تفكيرهم مُنحصِرٌ في ظواهر الحياة الدنيا غير المحتاجة إلى النظر العقلي، وهي المحسوسات والمجربات والأمارات، ولا يعلمون بواطن الدلالات المحتاجة إلى إعمال الفكر والنظر... والكلام يُشعِر بذَمِّ حالهم، ومحطُّ الذَّمِّ هو جملة: ﴿وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾. فأما معرفة الحياة الدنيا فليست بمذمَّةٍ؛ لأن المؤمنين كانوا أيضًا يعلمون ظاهر الحياة الدنيا، وإنما المذموم أن المشركين يعلمون ما هو ظاهرٌ من أمور الدنيا، ولا يعلمون أن وراء عالم المادة عالمًا آخر هو عالم الغيب»(٢). يقول سيد قطب في السياق نفسه: «ظاهر الحياة الدنيا محدودٌ صغيرٌ، مهما بدا للناس واسعًا وشاملًا، يستغرق جهودَهم بعضُه، ولا يستقصونه في حياتهم المحدودة. والحياة كلها طرفٌ صغيرٌ من هذا الوجود الهائل... والذي لا يتصل قلبه بضمير ذلك الوجود، ولا يتصل حسه بالنواميس والسنن التي تصرِّفُهُ، يظل ينظر وكأنه لا يرى، ويبصر الشكل الظاهر والحركة الدائرة، ولكنه لا يُدرِك حكمته، ولا يعيش بها ومعها. وأكثر الناس كذلك؛ لأن الإيمان الحق هو وحده الذي يصل ظاهر الحياة بأسرار الوجود»(٣).

٢- دور العلم الحديث في تقريب بعض مفاهيم الغيب إلى العقل:

إن منجزات العلم الحديث واكتشافاته؛ تساعد في تقريب بعض شئون الغيب إلى الذِّهن الإنسانيِّ فعلم الفلك مثلًا بحديثه عن الكواكب والشموس

---

(١) سورة الروم؛ آية ٦، ٧.

(٢) التحرير والتنوير، ٢١/ ٤٩-٥٠.

(٣) في ظلال القرآن، ٦/ ٤٤٠.

والأجرام والثقوب السوداء (مقابر النجوم)؛ يُعطينا فكرةً عن سَعة عالم الآخرة. وهي سعةٌ هائلةٌ تَذكرها النصوص؛ ولذلك قال رشيد رضا: «لا يُوجد علمٌ أدلّ على عظمة الخالق وقدرته وسعة علمه ودقة حكمته من علم الفلك»[1]. واكتشاف البيولوجيا لأنواع من الكائنات الدقيقة، التي لا تُرى بالعين المجرَّدة كالميكروبات؛ يدل على إمكان وجود كائناتٍ أخرى لا نستطيع إبصارها حتى بالمجهر؛ كالجن[2] الذين يقول فيهم الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾[3]. ولو أن أحدًا حدَّث الناس عن الفيروسات منذ بضعة قرونٍ لعدُّوه مجنونًا، وقالوا كيف تُوجَد آلافٌ من الأحياء التي لا نراها في نقطة ماء؟ وكذلك الكهرباء وقوتها وسرعتها وسريانها في الأشياء، والجاذبية وتأثيرها عن بُعدٍ، والمغناطيس وحقله؛ كل ذلك يمكن أن يُقرِّب لأذهاننا أشياء من الغيب؛ رغم أنه ليس بين عالمي الشهادة والغيب إلا شبه سطحي في بعض الأمور.

والمقصود كما قال صاحب المنار أننا «نقول اليوم إن العلوم الكونية لم تُبقِ شيئًا من أخبار عالم الغيب غريبًا إلا وقرَّبته إلى العقل، بل إلى الحس تقريبًا؛ بل ظهر من الاختراعات الماديَّة المشاهدة في هذا العصر ما كان يُعدُّ عند الجماهير مُحالًا في نظر العقل، لا غريبًا فقط»[4].

لكن قد يظن البعض أن القرآن قد احتوى على ما يخالف العقل، وأن ذلك هو المتشابه، وتلك الآيات هي المتشابهات.

---

(١) تفسير المنار، ٩/ ٥٧٣، خلاصة سورة الأعراف.

(٢) هذا مجرد مثال لإمكان وجود خلق لا نراه، وليس الجن هو الميكروب بحال.

(٣) سورة الأعراف؛ آية ٢٦.

(٤) تفسير المنار، ١/ ٢٢٠، البقرة ٢٣-٢٤. وانظر أيضًا: ٨/ ٣٦٦ فما بعدها، الأعراف.

ثالثا: العقل والمتشابه

وصف الله تعالى كتابه الكريم بأن منه محكمًا ومتشابهًا، والقسم المتشابه فيه لا سبيل إلى علمه، أو يمكن ذلك فقط لنخبةٍ خاصَّةٍ من أهل العلم. فما هو المتشابه، وما علاقته بالعقل الإنساني؟

إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي التعرُّض لأهم آيةٍ قرآنية في الموضوع؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً﴾[1]. وقد انقسم جمهور العلماء والمفسرين في الآية على مذهبين، بعد اتفاقهم على أن المحكَم هو الذي اتَّضحت دلالته واستقرَّت، ولم يكن فيه إشكالٌ:

المذهب الأول: المتشابه هو الذي خفيت دلالته:

فالمراد منه غير واضحٍ بأول النظر، ويحتاج كشفه إلى مجهودٍ وفكرٍ وبحثٍ، وهو متفاوتٌ بقدر غموض المتشابه وإشكاله. ويُوجَد في الناس دائمًا مَن يعرف المقصود بالآيات المتشابهة، وهم الذين وصفتهم الآية بالرسوخ في العلم. قال ابن قتيبة: «لسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوِّليه على اللغة والمعنى، ولم يُنزل الله شيئًا من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنًى أراده... وهل يجوز لأحدٍ أن يقول إن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المتشابه؟ وإذا جاز أن يعرفه مع قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته... ولم نرَ المفسرين توقفوا عن شيءٍ من القرآن؛ فقالوا هذا متشابهٌ لا يعلمه إلا الله، بل أمرُّوه كله على التفسير، حتى فسروا الحروف المقطَّعة في أوائل السور»[2]. ولذلك يقف هؤلاء

---

(١) سورة آل عمران؛ آية ٧ إلى ٩.

(٢) تأويل مشكل القرآن، ص ٧٢-٧٣. والفتاوى لابن تيمية، ١٣/ ٢٧٥، ٢٨٥.

عند عبارة ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾؛ ويكون ما بعده في معنى الحال، كأنه يقول: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[1]، وهذه قراءةٌ ثابتةٌ. وقد أثبت الله تعالى للراسخين في العلم فضيلةً، ووصفهم بالرسوخ؛ فآذن بأن لهم مزيَّةً في فهم المتشابه[2].

المذهب الثاني؛ المتشابه ما لا سبيل إلى معرفته واستأثر الله بعلمه:

وذلك كأخبار الآخرة وأحوالها، ووقت قيام الساعة وعلاماتها الكبرى مثل يأجوج ومأجوج وخروج الدجال، والحروف المقطَّعة في أوائل السور؛ فهذه لا نعرفها ولا نستطيع معرفتها، بل يجب ألا نطلب ذلك. ولذا ذم القرآن طلب المتشابه، ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾؛ ومدح الله تعالى الراسخين في العلم بالإيمان، ولو عرَفوا معنى المتشابه على التفصيل ما كان لمدحهم بالإيمان مزيَّةٌ؛ لأن كل مَن عرف شيئًا على وجه التفصيل آمن به ولا بد[3]. وقد يُوصَف بالرُّسوخ مَن يفرق بين ما يستقيم تأويله، وما لا مطمع في تأويله[4]. وهؤلاء يقفون في القراءة على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، وما بعده جملةٌ استئنافيةٌ ابتدائيَّةٌ، أي قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾[5].

١ – الحكمة في إنزال المتشابه:

والجواب عن هذا يختلف باختلاف المذهبين. فإذا كان المتشابه هو الخفي الدلالة؛ فالغاية هي إظهار فضيلة العالِم بالنظر والبحث. «ولو كان كل فنٍّ من العلوم شيئًا واحدًا، لم يكن عالم ولا متعلِّمٌ، ولا خفيٌّ ولا جليٌّ»[6]. قال الرازي ضمن فوائد

---

(١) تأويل مشكل القرآن، ص ٧٣. معالم التنزيل، ٣/ ١٠.

(٢) التحرير والتنوير، ٣/ ١٦٤-١٦٥.

(٣) معالم التنزيل، ٣/ /٨. مفاتيح الغيب، ٧/ ١٩١-١٩٢. المحرر الوجيز، ٣/ /١٧. جامع البيان، ٣/ ١٠٧. كلها عند تفسير الآية.

(٤) التحرير والتنوير، ٣/ ١٦٥. معالم التنزيل، ٣/ ١١.

(٥) معالم التنزيل، ٣/ ١٠. إرشاد العقل السليم، ١/ ٢١٨.

(٦) تأويل مشكل القرآن، ص ٦٢. تفسير المنار، ٣/ ١٧٠-١٧١.

المتشابه: «الوجه الثالث: أن القرآن إذا كان مشتملًا على المحكم والمتشابه؛ افتقر النَّاظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذٍ يتخلَّص عن ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيِّنة. أما لو كان كله محكمًا لم يفتقر إلى التمسُّك بالدلائل العقليَّة؛ فحينئذٍ كان يبقى في الجهل والتقليد»[1].

أما على الرأي الثاني؛ فتكون الحكمة من ذِكر المتشابه في القرآن هي اختبار العباد ليظهر هل يؤمنون به، أم يزيغون عنه. ولذلك عرَّف بعضهم المتشابه بأنه: ما أُمرتَ أن تؤمن به وتَكِل علمه إلى عالمه[2].

وقال الزركشي: من الحِكم «إنزاله ابتلاءً وامتحانًا بالوقف فيه والتعبُّد بالاشتغال من جهة التلاوة وقضاء فرضها، وإن لم يقفوا على ما فيها من المراد الذي يجب العمل به... ويجوز أن يمتحنهم بالإيمان بها»[3]، وزاد الشيخ عبده هذا المعنى إيضاحًا بقوله: «إن الله أنزل المتشابه ليمتحن قلوبنا في التصديق به، فإنه لو كان كل ما ورد في الكتاب معقولًا واضحًا لا شُبهة فيه عند أحدٍ من الأذكياء ولا من البلداء؛ لما كان في الإيمان شيءٌ من معنى الخضوع لأمر الله تعالى والتسليم لرسله»[4].

٢- لا يحتاج التكليف إلى المتشابه:

على أن المتَّفَق عليه بين العلماء أن التكليف لا يتوقف على معرفة المتشابه وإدراكه. ولذلك فالتعبير بـ «أم الكتاب» عن الآيات المحكمات الواضحات، و«أم الشيء» معظمه؛ فيه إشارةٌ إلى أن القرآن الكريم قد أوضح وفصَّل ما يحتاج إليه الإنسان في دنياه وآخرته، مما تقوم به الحجة. وغير ذلك قد يكون بعضه متشابهًا لضعف دوره في مهمة الاستخلاف.

---

(١) مفاتيح الغيب، ٧/ ١٨٦، آل عمران ٧.

(٢) البرهان في علوم القرآن، ٢/ ٨١.

(٣) البرهان في علوم القرآن، ٢/ ٨١.

(٤) تفسير المنار، ٣/ ١٧٠.

وقد ضرب الإمام الطبري لهذا المعنى مثلًا؛ وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ﴾(١). وأخبر النبي ﷺ أن تلك الآية طلوعُ الشمس من مغربها. قال الطبري: «الذي كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو العلم منهم بوقت نفع التوبة بصفته، بغير تحديده بعدُ بالسنين والشهور والأيام. فقد بيَّن الله ذلك لهم بدلالة الكتاب، وأوضحه لهم على لسان رسوله ﷺ مفسَّرًا. والذي لا حاجة لهم إلى علمه منه هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية(٢)، فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دينٍ ولا دنيا، وذلك هو العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه فحجبه عنهم، وذلك وما أشبهه هو الذي طلبت اليهود معرفته في مدة محمد ﷺ وأمته من قِبَل قوله: ألم، وألمص، وألر»(٣).

٣- المتشابه ابتلاءٌ للعقل:

وهذا المعنى ينكشف ببحث العلاقة بين المتشابه والعقل، وهذه المسألة بالذات، وموضوع المتشابه بصفةٍ عامَّةٍ؛ من أعقد قضايا أصول الدِّين وأغمضها. ولكن لا بأس أن أقول فيها رأيًا؛ فالمتشابه قسمان:

ما خالف ظاهر العقل، وذلك مثل الآيات التي يفيد ظاهرها التجسيم: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ ﴾(٤)، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾(٥)، وكقوله تعالى في عبده عيسى بن مريم: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾(٦). قال الرازي في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ

---

(١) سورة الأنعام؛ آية ١٥٨.

(٢) المقصود بالآية الأولى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ﴾، والثانية طلوع الشمس من المغرب لا المشرق. ومعنى كلام الطبري أن الذي يحتاج الناس إليه هو معرفة متى تنفع التوبة، فقيل لهم قبل طلوع الشمس من جهة الغرب. لكنهم لا يحتاجون إلى معرفة متى سيحدث هذا الطلوع وفي أي سنة.

(٣) جامع البيان، ٣/ ١٠٨، آل عمران ٧.

(٤) سورة الذاريات؛ آية ٤٧.

(٥) سورة الرحمن؛ آية ٢٧.

(٦) سورة النساء؛ آية ١٧١. راجع: المحرر الوجيز، ٣/ ١٥. إرشاد العقل السليم، ١/ ٢١٨.

﴿إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]؛ «هذا ثناءٌ من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به... فيعلمون الذي يطابق ظاهرُه دلائلَ العقول، فيكون محكمًا. وأما الذي يخالف ظاهرُه دلائل العقول، فيكون متشابهًا. ثم يعلمون أن الكل كلام مَن لا يجوز في كلامه التناقض والباطل، فيعلمون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنًى صحيحٌ عند الله تعالى»[2]. ثم اختلف العلماء في معنى الرسوخ في العلم في هذه الحالة، هل هو بتمييز المتشابه عن المحكم، ثم تفويض العلم بالأول إلى الله سبحانه، أم هو بتفسير المتشابه ومعرفته؟[3]

والمتشابه هنا لا يخالف صريح العقل، بمعنى المناقضة التامَّة؛ فهذا لا يُوجَد في القرآن ولا في السُّنَّة الثابتة. ومهما قلَّبتَ النظر فيهما لن تجد فيهما «المستحيل عقلًا»؛ إنما تجد نصوصًا قد تختلف مع ظواهر بعض العقول، أو على الأصحِّ مع بعض عادات العقل في التفكير والتفهم.

ما عجز العقل عن معرفته واستأثر الله تعالى بعلمه من دون خلقه. ولذلك كان مما ذكر الرازي في تفسير المتشابه: «القول الرابع إن كلَّ ما أمكن تحصيل العلم به سواءٌ كان ذلك بدليلٍ جليٍّ، أو بدليلٍ خفيٍّ؛ فذاك هو المحكم، وكل ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه»[4]. وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين:

أولًا؛ حقيقة المتشابه: فهُنا يجهل العقل الحقيقة مطلقًا، ولذلك حالتان:

الأولى أن يكون له شعورٌ بالمتشابه على الجملة، بحيث يفهمه فهمًا ما، ولو بمجرد معرفة الأسماء؛ وهذا كأحوال الآخرة وصفاتها وما سيجري فيها، والقدر وسره، وأكثر الغيبيات.

قال الشيخ محمد عبده: إن وجود هذا النوع من المتشابه «في القرآن ضروريٌّ؛ لأن من أركان الدين ومقاصد الوحي الإخبار بأحوال الآخرة، فيجب الإيمان بها

---

(١) سورة البقرة؛ آية ٢٦٩.

(٢) مفاتيح الغيب، ٧/ ١٩٤، آل عمران.

(٣) المنار، ٣/ ١٦٨.

(٤) مفاتيح الغيب، ٧/ ١٨٥.

جاء به الرسول من ذلك على أنه من الغيب، كما نؤمن بالملائكة والجن، ونقول إنه لا يعلم تأويل ذلك، أي حقيقة ما تئول إليه هذه الألفاظ؛ إلا الله. والراسخون في العلم وغيرهم في هذا سواءٌ. وإنما يعرف الراسخون ما يقع تحت حُكم الحِسِّ والعقل فيقفون عند حدِّهم، ولا يتطاولون إلى معرفة حقيقة ما يخبر به الرسل عن عالم الغيب؛ لأنهم يعلمون أنه لا مجال لحسهم ولا لعقلهم فيه، وإنما سبيله التسليم، فيقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا ... ومن المحال أن يخلو الكتاب من هذا النوع، فيكون كله محكمًا بالمعنى الذي يقابل المتشابه ... فتبيَّن مما قرَّرناه أنه لا يُقال على هذا: لماذا كان القرآن منه مُحكَم ومنه متشابهٌ؛ لأن المتشابه بهذا المعنى من مقاصد الدِّين، فلا يُلتَمس له سببٌ لأنه جاء على أصله»[1]. وبعض العلماء لم يعُدَّ هذا القسم من المتشابه؛ قال ابن عاشور: «ليس من المتشابه ما صرَّح فيه بأنَّا لا نصل إلى علمه كقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾.»[2].

الحالة الثانية للمتشابه، ألا يكون له معنًى؛ لا في العقل ولا في اللغة. وهذا بالنسبة إلينا، وفي أول النظر. وأما عند الله تعالى فلها معانٍ صحيحةٌ. ومن العلماء مَن يقول نؤمن بهذا المتشابه ولا نفسره ولا نعرف معناه أو نتطلبه، ومنهم مَن يقول بل يجوز أن نبحث عن معناه ونجتهد في تحصيله، ويمكن أن يصيب رأينا في ذلك. ويكاد لا يُوجَد في القرآن من هذا الضرب سوى فواتح السور.

ثانيًا؛ زمان المتشابه: كقيام الساعة مثلًا، وأشراطها الكبرى؛ فهذا مفهومٌ واضحٌ، لكن عرض له التشابه في وقت تحققه متى يكون. فهذا رأي مَن نظر إلى زمان المتشابه. أما مَن نظر إلى أن القيامة مثلًا أمرٌ معروفٌ في نفسه بوصف القرآن إياه، وإنما نجهل متى يكون؛ فلم يَعُد هذا من المتشابه[3]. ولهذا ميَّزت بين النَّص إذا عارض ظاهر العقل، وبينه إذا تجاوز العقل. ففي الحالة الأولى يصطدم العقل بما يخالف طريقته

(١) المنار، ٣/ ١٦٧-١٦٨.

(٢) التحرير والتنوير، ٣/ ١٦٠. وقارن مع المحرر الوجيز، ٣/ ٢٠-٢١.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣/ ١٦٠. وراجع: المحرر الوجيز، ٣/ ١٧.
من المفيد للقارئ أن يرجع في موضوع المتشابه إلى رأي ابن عطية في «المحرر الوجيز »، ٣/ ٢٠ إلى ٢٣. ورأي ابن تيمية في «الفتاوى»، ١٣/ ٢٧٠ فما بعدها.

المعتادة في العمل، وفي الثانية لا يجد مُخالفةً ما؛ ولكنه لا يفهم كل شيءٍ ولا يدرك الموضوع بأطرافه جميعًا.

إن وجود المتشابه في نصوص الوحي درسٌ موجَّهٌ إلى العقل الإنساني، ليعمل ويبحث حيث يجوز له ذلك، ويعرف حدوده ومجاله فيما وراء ذلك؛ فهذا توجيهٌ للعقل وتأديبٌ له. ولا يصحُّ أن نعتبر المتشابه نقيضًا للعقل القطعي. وإن كانت القاعدة هي إبعاد المتشابه، وأمور الغيب عامَّةً؛ عن جدل العقل والفكر.

رابعا: الجدل بين أفلاطون والإمام مالك

رغم أن أفلاطون ليس هو من دشَّن الطريقة الجدليَّة في الفلسفة، والمعروفة بالديالكتيك؛ إلا أنه أكبر فيلسوفٍ جدليٍّ. ربما لهذا اختار طريقة الحوار لعرض فلسفته؛ حيث الكتاب كله عبارةٌ عن أخذٍ وردٍّ بين مجموعةٍ من الفلاسفة الإغريق؛ أي عبارةٌ عن جدلٍ. وعادةً ما يُجسِّد أفلاطون في هذه المحاورات أستاذُه سقراط؛ فهو الشخصية المركزيَّة في الحوار. ويعجب القارئ فِعلًا من قدرة أفلاطون الهائلة على المناقشة، فهو لذلك مُمتِع بعكس تلميذه أرسطو؛ ذو الأسلوب الجاف.

وعادةً ما يقدم أفلاطون الإشكال في بداية الحوار، ويعرض للحلول المتوفِّرة على لسان بعض الحاضرين، ثم يتدخل سقراط فيبدأ بُمساءلة صاحب الرأي، ويكشف له شيئًا فشيئًا عن أخطائه وتناقضاته، فإذا تمَّ ذلك وأذعن المخالف؛ بسط سقراط «الصواب» واحتج له بمنطقٍ ظاهريٍّ قويٍّ[1].

لكن محاورات أفلاطون تكشف، ربما من حيث لم يقصد صاحبها؛ عن ضعف العقل الإنساني، لأنها وإن كانت تنتهي في الغالب بترجيح رأيٍ ما، إلا أن القارئ لا يطمئن إلى هذا الترجيح بشكلٍ تامٍّ؛ فقد علَّمه هذا الجدل أنه يمكن لرجلٍ أقوى

---

(١) لكن يبدو سقراط أحيانًا، بتلاعبه بالكلمات والألفاظ وباحتمالاته وردوده؛ أكثر سفسطةً من مخالفيه. ومن أمثلة هذا محاورة: بروتاغوراس (Protagoras).

منطقا من سقراط، أن ينقض الرأي الأخير الذي قرره ودافع عنه؛ فيثبِتُ رأيًا آخر. بل إن أفلاطون نفسه ترك بعض حواراته معلقةً دون حلٍّ، ولم ينته فيها إلى نتيجةٍ. لذلك تعجبني قراءة الحوارات الأفلاطونية؛ حيث أتفرج من خلالها على تناطح العقل مع نفسه[١].

إذن يمكن لرجلٍ أقدر علي الجدل من سقراطٍ أن يقنعنا بموقفٍ آخر، ثم يأتي رجلٌ ثانٍ فيثبت لنا أمرًا آخر، ثم ثالثٌ... وهكذا دواليك. وهذا ما فهمه الإمام مالكٌ وعبَّر عنه بعبارةٍ جميلةٍ وبليغةٍ؛ فقد قال له رجلٌ من المرجئة: يا أبا عبد الله اسمع مني شيئًا أُعلمْك به وأحاجُّك، وأخبرك برأيي، فإني ما أريد إلا الحق، فإن كان صوابًا فاعترِفْ به، وإلا بيِّن لي رأيك. فقال له الإمام مالك: فإن غلبتني؟ فقال الرجل: اتبعني. قال مالكٌ: فإن غلبتك؟ قال: أتبعك. ثم قال مالكٌ: فإن جاء رجلٌ فكلمناه فغلبنا؟ قال: نتبعه. وهنا قال مالكٌ: أكلما جاءنا رجلٌ أجدل من رجلٍ؛ تركنا ما نزل على محمدٍ لجدله؟ وقال أيضًا: أرأيت إن جاء مَن هو أجدل منه؛ أيدَع دينه كلَّ يومٍ لدِينٍ جديدٍ؟[٢]

إن العقل البشري يقف، في قضايا لا تُحصى كثرةً؛ موقف الحائر أو المتردد، فلا يقدر وحده على معرفة الحق فيها. وهنا لا يسعفه منطقه ولا جدله؛ لأن دائرة الممكنات والاحتمالات في مثل هذه القضايا واسعةٌ جدًّا. وإنما يتبع الناس رأيًا معيَّنًا فيها، لا للقطع بصوابه، بل لأن مستوى الجدل وقدرته لا يسمحان بقولٍ آخر؛ فإن جاء رأيٌ آخر واحتمى بجدلٍ أقوى وسفسطةٍ أظهر؛ تُرِك القول الأول. وسبب هذا الوضع أن عالم الإنسان ليس هو عالم الرياضيات، وليس لأسئلةٍ مثل: ما هي صفات الخالق، وماذا بعد الموت، وما الفضيلة، وما هي غاية الوجود: ليس لها أجوبةٌ حسابيَّةٌ أو هندسيَّةٌ؛ لهذا حين يُقصِي الإنسان الوحي من حياته ومصادر معرفته، فلا

(١) من الحوارات المعلَّقة : تييتوس، وإيون، وبروتاغوراس (Théétète, Ion, Protagoras). أما محاورة بارميندس(Parménide)؛ فنموذج للقدرة على إثبات الشيء ونقضيه، بالقوة نفسها والكفاءة العقلية ذاتها.

(٢) القصة نفسها، مع اختلاف يسير في الرواية؛ في: حلية الأولياء، ٦/ ٣٥٤، خبر رقم ٨٩٠٠. ترتيب المدارك، ٢/ ٣٨-٣٩.

يتوفر له جوابٌ واضحٌ لكل إشكالٍ، ويضطرُّ إلى استعمال الفكر والتأمُّل والقياس. أي تتحول القضايا الوجودية الكبرى للإنسان إلى مسرحٍ للجدل، وإلى مباراةٍ بين المتجادلين، لعل بعضهم أجدل من بعضٍ... لكنهم جميعًا أهل جدلٍ.

قاعدة في الشبه بين عالمي الغيب والشهادة:

رغم أن الغيب يقابل المحسوس، إلا أنه باستطاعتنا تكوين صورةٍ عنه والإحساس ببعضه على نحوٍ ما، كما في تصوُّرنا للجَنَّة ونعيمها، وللنَّار وعذابها. ولو كان هذا مُتعذِّرًا كل التعذُّر؛ ما أفاض القرآن في وصف بعض المغيبات بمصطلحاتنا وألفاظنا التي نعقلها. والحكمة في ذلك تقريب عالم الغيب إلى ذهن المخاطَب وشعوره، حتى يتشكَّل إدراك المجمل والعام لهذا العالم.

ويحكي الله تعالى عن أهل الجنة قائلًا: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾[1]. فالتشابه قائمٌ، لكنه لفظيٌّ في الأكثر؛ ولذلك قال أبو طاهرٍ القزوينيُّ بعد كلامٍ في قصور العقل عن فهم الغيب: «ومن هذا القبيل قراءة أهل العرصات الكتب المكتوبة بخط الملائكة الكرام، ولا شك أنها بخلاف كتابة أهل الدنيا .... ومن ذلك أيضًا ما يخلق الله تعالى من إدراك لذَّاتٍ كثيرةٍ من نعيم الجنة: مطعومها ومشروبها ومشمومها وملبوسها ومنكوحها، عن حالةٍ لا تُوجَد في الدنيا، كما وردت به الأخبار الصحيحة في ثواب الأعمال. وتلك الإدراكات بذاتها لا تُضَاهي شيئًا من الإدراكات التي تُدرك بها اللذات الدنيوية، فإنها وإن كانت تشاكلها في الجنسية والتسمية، فإن لها اختصاصاتٍ عجيبةً تكلُّ العقول عن دركها. وقول ابن عباسٍ ليس في الجنَّة شيءٌ يشبه ما في الدنيا إلا بأسمائه؛ أصلٌ كبيرٌ في هذا الباب[2]. فلعدم تلك الإدراكات في الدنيا لا نجد في أنفسنا لذة النظر إلى وجه الله الكريم، ولا غير ذلك من اللذات الموعودة في الجنة، كما لا يجد الصبي في صباه لذة الجاه لأنه لم يخلق له إدراك ذلك. والدليل على هذه الجملة قوله ﷺ عن رب العزة

(١) سورة البقرة؛ آية ٢٤.

(٢) تفصيل هذه الفكرة في مبحث تال: «اللغة والوجود».

جل وعلا: *أعددت لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشرٍ، بله ما اطلعتم عليه*، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[1]. وهذه خطةٌ ضلَّت فيها الفلاسفة فأنكروا أمورَ الآخرة. وإذ قد صح لك أن العقل لا يطَّلع على كُنْه حقائق الأشياء الغيبية، ولا يبلغ مُنتهى أسرارها، علمت أن غايته أن يقيس ما لم يره على ما يراه بأدنى شبهٍ يكون بينهما»[2].

فهذا التشبيه أو القياس رخصةٌ وضرورةٌ؛ لأنه لا بد للإنسان أن يفهم الغيب فهمًا مجملًا حيث يتعذَّر الفهم التفصيلي والحقيقي، لكن الضرورة تُقدَّر بقدرها؛ ولذلك كان هذا التشابه في بعض أمور عالمي الغيب والشهادة اسميًّا أو لفظيًّا أكثر منه في المعنى. ولذلك نحن نفهم بعض صفات الله تعالى وأنه مثلًا عليمٌ قديرٌ جوادٌ رحيمٌ، بالقياس إلى صفات العلم والقدرة والجود والرحمة في البشر، مع الفرق العظيم الذي لا نهاية له بين صفات الخالق وصفات المخلوق. فالأصل ألا يُتوسع في تشبيه الغيب بالدنيا؛ كما قال رشيد رضا في الآيات التي فيها ذكر القلم واللوح المحفوظ: «مذهب السلف أن نؤمن بالقلم الإلهي واللوح المحفوظ، وما كتب بالقلم في اللوح من مقادير الخلق وإحصائِه جميعَ ما كان ويكون في هذا العالم، من بدء تكوينه إلى يوم القيامة؛ من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيءٍ من ذلك، ولا نقبل قول أحدٍ غير المعصوم فيما يزعمه مَن وصف اللوح أو القلم أو تلك الكتابة. ومن الجهل الفاضح أن نشبه ذلك بما نعهده من كتابتنا، ونحن نرى البشر قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقًا يتلقاها بعضهم عن بعضٍ على مسافة ألوفٍ من الأميال والفراسخ في البر والبحر، بواسطة الكهرباء التي تُسخَّر لذلك؛ بأسلاكٍ وبغير أسلاكٍ... والذين يُئوِّلون ما ورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف ممن يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يعهدون من صُنع البشر في هذا العالم المتغيِّر، وهم يرون أن هذه المصنوعات تتغيَّر وتترقَّى كلما ترقَّى الناس في الصناعات، حتى

---

(١) سورة السجدة؛ آية ١٧.

(٢) نقله الشعراني في اليواقيت والجواهر، ٢/ ١٦٦. والحديث المذكور رواه الشيخان.

إن الشيخ الشعراني صوَّر الميزان الإلهي الذي يزن به تعالى أعمال العباد المعنويَّة كلها في وقتٍ واحدٍ قصيرٍ، وهو أسرع الحاسبين؛ بصورة أحقر الموازين البشرية التي اخترعوها في طور البداوة والجهل بفنون الصناعة. ونحن نرى البشر قد اخترعوا في هذا العصر أنواعًا من الموازين الدقيقة للأثقال الماديَّة، وللأمور المعنوية كالرُّطوبة والحرارة والبرودة والسرعة»[1].

(١) تفسير المنار، ٧/ ٤٧١، سورة الأنعام.

الفصل الرابع
من مظاهر وأسباب قصور العقل

أولا: عجز العقل عن إدراك الغيب

لقد دعا القرآن العقل إلى الاعتراف بقصوره وعجزه عن إدراك الغيوب وفهمها على الكمال والتفصيل، ودعاه إلى الاكتفاء بفهم أمور الغيب فهمًا مُجملًا وعامًّا؛ ثم الإيمان به وبتفاصيله كما جاءت بها الرسل حتى لو لم تكن على عادة العقل ولم تشبه في شيء مشاهداته وتجاربه.

ولو أن الله تعالى خلق العقل الإنساني مؤهلًا للخوض في كل المواضيع، بما فيها الغيب ومتعلقاته؛ لما أرسل الرسل إلى البشريَّة، ولما جاز للناس أن يحتجوا بعدم إرسالها: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[1]. يقول الأديب **عباس محمود العقاد**: «من شرائط الدِّين اللازمة أن يريح الضمير فيما يجهله الإنسان -ولا بدَّ له أن يجهل- من شئون الغيب وأسرار الكون؛ لأنها الشئون والأسرار التي لا يُحيط بها عقله المحدود، ولا تبديها له ظواهر الزمان والمكان. فلا يُؤخَذ على الدِّين إذن أن يتولى تقريب هذه الأسرار الأبديَّة بأسلوب المجاز والتشبيه، أو بأسلوب الرمز الذي تُدركه العقول البشريَّة على مقدار حظِّها من الفِطنة والنَّفاذ إلى بواطن الأمور وخفايا الشعور»[2].

---

(١) سورة النساء، آية ١٦٤.

(٢) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص ٣٠، الموسوعة الإسلامية للعقاد، جزء ٥.

وذكر الشَّعراني في السياق نفسه: «خاتمةٌ في بيان عجز العقول عن إدراك كثيرٍ مما غاب عنها من أمور الآخرة، من حين تُبدَّل الأرض غير الأرض والسماوات إلى استقرار الخلق في الجنة والنار، وبعد ذلك مما قصه الله تعالى علينا إلى ما لا نهاية له، وليس مع الخلق الآن إلا الإيمان بذلك»[1]، ثم نقل عن أبي طاهرٍ القزويني قوله: «واعلم رحمك الله أن تصوُّر العقل لأحوال القيامة، وما غاب منها؛ عسر جدًّا. ولكن ينبغي للعاقل أن يعلم أن الله تعالى جعل آدم وذرِّيَّته خلائف في الأرض وعمرها بهم... ثم إنه سبحانه وتعالى لما رشَّحهم للخلافة آتاهم من كل آلةٍ يدبرون بها معاشهم. وقد خلقهم الله تعالى في الدنيا للآخرة، فأعطاهم الله تعالى العقل والنُّطق فضيلةً لهم. فكان العقل والنُّطق لهم آلتين يتوصلون بهما إلى تدبير معاشهم في الدُّنيا، وتهيئة أسباب معادهم حسب ما جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام. فكما أن العقول عاجزةٌ عن معرفة الله ﷻ حقَّ المعرفة، لكونه تعالى غيْبٌ عنها؛ فكذلك ما غاب عنها من أحوال الآخرة وما يتقدمها من سؤال الملَكين في القبر وجوابهما، وكيفية البعث والحشر والنشر، والصراط والميزان وقراءة الكتب، وكيفية الحوض والشفاعة، وأوصاف الجنة والنار بحقائقها، ورؤية الله ﷻ في غير جهةٍ، وسماع كلامه تعالى من غير صوتٍ ولا حرفٍ ... فإن العقل بمجرده لا يستقل بدركه؛ إذ العقل إنما هو آلةٌ للعبد يدرك بها تفاصيل الأوامر والنواهي في دار التكليف، ويعرف بها مصالح المعاش ومفاسده ... ولم يخبرنا الشارع عن الله وعن أمور الآخرة إلا على طريق الإجمال والإرسال، بما يُقرِّب معناه من الأفهام. فكان غاية النطق أنه أخبرنا بها على الجملة إيجابًا للإيمان بها، وغاية العقل البحث عن تجويز ذلك أو استحالته. فإذا أخبرنا بها الصادق مجملةً واستجازها العقل مرسلةً؛ وجب الإيمان بها صدقًا والاعتقاد لها حقًّا. ثم إنه يجب علينا كفُّ الفكر عن البحث عن كيفياتها، وردعه عن أن يتشوَّف للطمع في درك حقائقها؛ فإن الفكر عن ذلك مصدودٌ»[2]. وأعظم الغيوب وأشدها بُعدًا عن العقل الإنساني هو الله تبارك وتعالى. فنحن لا

(١) اليواقيت والجواهر، ٢/ ١٦٥ .

(٢) اليواقيت والجواهر، ٢/ ١٦٥-١٦٦.

نعرف حقيقة ذاته أو صفاته. وذلك، كما قال بعض المتكلمين؛ لأن المعلوم عندنا منه سبحانه هو إما السلوب؛ كقولنا ليس بجوهرٍ ولا عرضٍ ولا جسمٍ؛ والماهية مُغايرة للسلب. وإما الإضافات، أي صفاته تعالى؛ لكننا لا نعرف حقيقة الصفة، بل فقط آثارها؛ فالعلم الإلهي في نفسه مجهولٌ عندنا، وإنما نعرف آثاره وما يستلزمه من الإحكام والإتقان. ثم نحن لا نستطيع أن نتصور شيئًا إلا الذي ندركه بحواسنا، أو نجده في نفوسنا، أو نتصوره من عقولنا، أو ما يتركب من هذه الأشياء. والماهية الإلهية خارجةٌ عن هذه الأقسام؛ ولذلك فهي غير معلومةٍ لنا[1].

وقد بيَّن ابن تيمية سببًا آخر لكون الرب تعالى أشد الغيوب خفاءً عن الإنسان، وأبعدها عن مداركه؛ فهو «غيب الغيب»، فقال: «لأن التفكير والتقدير إنما يكون في الأمثال المضروبة والمقاييس، وذلك يكون في الأمور المتشابهة، وهي المخلوقات. وأما الخالق جل جلاله سبحانه وتعالى، فليس له شبيهٌ ولا نظيرٌ؛ فالتفكرُ الذي مبناه على القياس ممتنعٌ في حقِّه، وإنما هو معلومٌ بالفطرة، فيذكره العبد. وبالذكر، وبما أخبر به عن نفسه: يحصل للعبد من العلم به أمورٌ عظيمةٌ؛ لا تُنال بمجرد التفكير والتقدير»[2]؛ ولكن الإنسان قد يطمع في إدراك حقيقة الألوهية اعتمادًا على قدراته الحسية والعقلية، بل ربما طلب التفاصيل، وهذا خطأٌ قد يجرُّه إلى إنكار الخالق. قال ابن الجوزي: «إنما يخبط الجاحد لأنه طلبه من حيث الحس. ومن الناس مَن جحده؛ لأنه لما أثبت وجوده من حيث الجملة لم يدركه من حيث التفصيل، فجحد أصل الوجود. ولو أعمل هذا فكرهُ لعلم أن لنا أشياء لا تُدرَك إلا جملةً كالنفس والعقل، ولم يمتنع أحدٌ من إثبات وجودهما. وهل الغاية إلا إثبات الخلقِ جملةً؟ وكيف يُقال: كيف هو، أو ما هو، ولا كيفية له ولا ماهيَّة»[3]. ولذلك قال العلماء إن الوهم والخيال لا يستطيعان إدراك حقيقة الذات الإلهية. ومهما تصورته على حالٍ

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الفخر الرازي، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٢) الفتاوى، ٤/ ٣٩-٤٠.

(٣) تلبيس إبليس، ص٥٤.

فكن على يقينٍ بأنه ليس كذلك، وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1]، ومعنى قول النبي الكريم: *سبحانك لا أُحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك*[2]. فاعترف ﷺ بقصوره عن الإحاطة بمَن أحاط بكلِّ شيءٍ، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[3].

وهذا سبب تشنيع العلماء على الذين يحاولون الإحاطة بكُنْه الذات الإلهية، فاعتبروا ذلك من العلم المنهي عنه؛ قال ابن رجبٍ: «ومن ذلك، أعني محدثات الأمور؛ ما أحدثه المعتزلة ومَن حذا حذوهم في الكلام في ذات الله تعالى وصفاته بأدلة العقول، وهو أشدُّ خطرًا من الكلام في القدر؛ لأن الكلام في القدر كلامٌ في أفعاله، وهذا كلامٌ في ذاته وصفاته»[4].

ثانيا: علم الكلام

وقد كره كثيرٌ من العلماء أن تُفرَد الغيبيات، وأعظمها الله تبارك وتعالى؛ بعلمٍ قائمٍ مستقلٍّ تُفصَّل فيه المسائل وتُفرَّع بصدده الفروع ويُؤخَذ فيه ويُرَدُّ. ورأوا أنَّ هذا المجال خطرٌ لا يُؤمَن فيه على العقل الخطأ والعِثار، وأن سبيل العقائد هو فهمها إجمالًا والإيمان بها تفصيلًا. يقول أبو العباس القرطبي في المباحث الكلامية: «إنها بحثٌ عن كيفيَّة ما لا تُعلَم كيفيَّته؛ فإن العقول لها حدٌّ تقف عنده، وهو العجز عن التكييف لا يتعداه. ولا فرق بين البحث في كيفية الذات وكيفية الصفات؛ ولذلك قال العليم الخبير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[5]. ولا تُبادِرْ بالإنكار، فإنك قد حُجِبت عن كيفيَّة حقيقة نفسك مع علمك بوجودها، وعن كيفية إدراكاتك؛ مع

---

(١) سورة الشورى؛ آية ٩.

(٢) رواه مسلم في كتاب الصلاة من صحيحه، وأبو داود في سننه، حديث رقم ٨٧٩، عن عائشة أم المؤمنين.

(٣) سورة طه؛ آية ١٠٧.

(٤) فضل علم السلف على الخلف، ص١٧.

(٥) سورة الشورى؛ آية ٩.

أنك تدرك بها. وإذا عجزت عن إدراك كيفية ما بين جنبيك، فأنت عن إدراك ما ليس كذلك أعجز. ونهاية علم العلماء، وإدراك عقول الفضلاء؛ أن يقطعوا بوجود فاعل هذه المصنوعات مُنزَّهٍ عن صفاتها، مُقدَّسٍ عن أحوالها، موصوفٍ بصفات الكمال اللائق به. ثم مهما أخبرنا الصادقون عنه بشيءٍ من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه، وما لم يتعرضوا له سكتنا عنه وتركنا الخوض فيه. هذه طريقة السلف»[1].

وفي هذا الإطار صنَّف بعض العلماء في كراهة الكلام، منهم كتاب أبي إسماعيل الأنصاري الهروي، المتوفى سنة ٤٨١هـ؛ ذمُّ الكلام وأهله. وكتاب أبي حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام.

وقد كثر الضلال بعدما اتصلت مختلف العقائد ببلاد المسلمين، وافتتن أهله ببعضها؛ فاضطر العلماء إلى الحجاج عن العقائد الإسلامية والدفاع عنها وبيان صحتها وموافقتها للعقل، ومن هنا تكلموا في أمورٍ فلسفيَّةٍ ومنطقيَّةٍ ولُغَويَّةٍ وميتافيزيقيةٍ كثيرةٍ. فتشعَّبت المسائل وتوسَّع البحث؛ حتى استوى هذا الحجاج علمًا قائمًا بذاته ونشأت المدارس الكلاميَّة المعروفة. قال ابن خلدون بعد ذِكره لأمَّهات العقائد: «... إلا أنه عرض بعد ذلك خلافٌ في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة. فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادةً إلى النقل. فحدث بذلك علم الكلام»[2].

وبعض العلماء ثبت على الأصل الأول والقول الأول، ورفض الدُّخول في هذه التفاصيل والجزئيات، واكتفى بالحجاج عن العقائد بالكتاب والسُّنَّة، وأحيانًا بقواعد أو أفكار عقليَّةٍ عامَّةٍ، لكن دون تأسيس نسقٍ فلسفيٍّ أو كلاميٍّ متكاملٍ. وهذا بَيِّنٌ في كتب السلف، كأحمد ابن حنبل والدَّارمي وابن أبي شيبة ومن شابههم.

---

(١) المفهم، باب كراهة الخصومة في الدين من كتاب العلم، ٦/ ٦٩٠-٦٩١.

(٢) المقدمة، ص ٣٤٦. وراجع: «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي، ص ٨ إلى ١٠، التمهيد الثاني «في بيان أن الخوض في هذا العلم وإن كان مهمًّا، فهو في حق بعض الخلق ليس بمهمٍّ». وفيه تجد الغزالي كأنه جعل من علم الكلام نوع ضرورةٍ لبعض الخاصة الذين أشكلت عليهم بعض الشبهات في أبواب العقيدة.

ثم اضطر الجميع إلى الكلام وبعض مناهجه ما بين مُكثِرٍ ومُقِلٍّ، كما تري عند ابن تيمية وابن القيم مثلًا؛ فهما يحاولان تحديد ما يعتبرانه موقف السَّلف من مسائلَ كثيرةٍ لم يَسبق للصدر الأول فيها بحثٌ أو انشغالٌ، كقضايا الجوهر والعَرَض، والجزء الذي لا يتجزأ، والأحوال، وعلاقة الاسم بالمسمَّى، والقدرة والاستطاعة، وما إلى ذلك.

وعمومًا، فقد كان علم الكلام واعيًا بقاعدة حدود العقل وقصوره في مجال الغيب؛ لذا حاول أن يلتزم بمقتضياتها، وإن لم ينجح في ذلك دومًا. والحقيقة أن محاولة الكلام احترام حدود العقل في أبحاثه أمرٌ طبيعيٌّ؛ لأن هذا العلم يحيل على الدِّين، فهو إطاره العام، وقاعدته ومبدؤه ومُنتهاه. ولذلك قال ابن خلدون: «وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحةً من الشَّرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية».[1]

ثالثًا: تفكروا في الخلق لا الخالق

١- توجيه الدين للعقل:

وجَّه الإسلام عقل الإنسان إلى قراءة كتابين والاستفادة منهما: الأول هو القرآن الكريم؛ خطاب الله سبحانه إلى البشرية. والثاني هو الكون؛ الكتاب المفتوح الذي لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي.

وقد أخبرنا الدِّين أن المجال الأساس للعقل الإنساني هو تدبُّر الكون، وما فيه من مخلوقاتٍ، وما حواه من عجائب الصنع، وكذا السير في الأرض لاستكشاف خزائنها وأسرارها؛ فهذا هو ميدان الفهم البشري: عالم الشهادة. أما عالم الغيب، فلا سبيل إلى إدراكه ومعرفة خزائنه، ولذلك حوى القرآن الكريم كل ما يحتاجه الإنسان وتلزمه معرفته من حقائق الغيبيات.

---

(١) المقدمة، ص ٣٤٨.

بهذا استطاع الإسلام تنظيم عمل العقل وتوجيهه، وحمايته من الزلل والانحراف. ونرى مصداق هذه الفكرة في حديثٍ جليلٍ من أحاديث النبيﷺ: عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن قومًا تفكَّروا في الله عزَّ وجلَّ، فقال النبيﷺ: تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في الله؛ فإنكم لن تقدروا قدرَه[1]. وفي لفظٍ آخر: تفكَّروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، فإنكم لا تقدرون قدره. وفي لفظٍ غيره: تفكروا في كل شيءٍ، ولا تفكروا في ذات الله. وعن أبي ذرٍّ الغِفَاري بلفظ: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله؛ فتهلكوا. وعن ابن عمر: تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله[2].

وألفاظ هذا الخبر يكمل بعضها بعضًا، وتزيد المعنى وضوحًا؛ فقد نهانا النبي ﷺ عن التفكر في الله سبحانه، ذاته أو حقيقته أو صفاته؛ وبيَّن أن ذلك سببٌ في هلاك المتفكِّر، وأن تأمله لا ينتهي إلى نتيجةٍ؛ لأن أحدًا لا يستطيع أن يقدر الله ﷻ حقَّ قدره؛ كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[3]، وقال أيضًا: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾[4] . ولذلك قال العلماء: كل شيءٍ يخطر بالبال، فالله سبحانه خلافه. وقد رُوِيَ في هذا المعنى عن أبي بكرٍ الصديق رضي الله عنه أنه قال: سبحان مَن لم يجعل للخلق طريقًا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته[5].

(١) قال الحافظ العراقي في هذا الحديث: «أخرجه أبو نعيم في الحلية بالمرفوع منه بإسنادٍ ضعيفٍ، ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب من وجهٍ آخر أصح منه، ورواه الطبراني في الأوسط، والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر؛ وقال: إسنادٌ فيه نظرٌ. قلتُ فيه الوازع بن نافع متروكٌ». المغني عن حمل الأسفار، ٤/ ٤٥٠. فالحديث بمجموع طرقه صحيحٌ أو حسنٌ، لصلاح بعض أسانيده، وتنوع مخارجه، وتعدد طرقه.

(٢) اللفظان الأولان رواهما الحافظ أبو الشيخ عن ابن عباسٍ في كتاب العظمة، والثالث له كذلك، والرابع رواه الطبراني في الأوسط، وابن عدي في الكامل، والبيهقي في شعب الإيمان. راجع: الجامع الصغير بشرحه السراج المنير، ٢/ ١٧٠ . وكذا الأبواب الأولى لكتاب العظمة. واختلاف هذه الألفاظ يجوز حمله على تكرار المناسبة.

(٣) سورة طه؛ آية ١١٠.

(٤) سورة البقرة؛ آية ٢٥٥.

(٥) اللمع، ص ٥٧.

٢- الحكمة في هذا النهي:

قال الغزالي: مُنع الفكر في ذات الله وصفاته ومعاني أسمائه لأن العقول تتحيَّر فيه؛ فلا تُطِيق مدَّ البصر إليه. والنظر إلى ذات الله تعالى يُورِث الحيرة والدهش واضطراب العقل، فالصواب أن لا يُتَعرض لمجاري الفكر في ذات الله سبحانه وصفاته[1]. فالله تعالى «أبرز لخلقه من أسمائه وصفاته ما عَلِم أنهم يُطِيقونه، ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطيقها الخلق، ولا ذرةٍ منها؛ لأن الكون بما فيه يتلاشى عند ذرةٍ من أول بادٍ يبدو من بوادي سطوة عظمته. فمن يُطِيق معرفة مَن يكون هذا صفةٌ من صفاته؟»[2]. وقد حكى القرآن الكريم أن الله تعالى أمر موسى، حين سأله الرؤية؛ أن ينظر إلى الجبل. فلمَّا تجلَّى الرب للجبل وانهار؛ خرَّ موسى عليه السلام صعِقًا، وعلم أنه لا يتحمل ما سأل[3].

ومما يُقرِّب إلى القارئ معني عجز عقل الإنسان عن التفكير في كثيرٍ من الغيب، خصوصًا الباري سبحانه؛ أننا لا نستطيع التفكير في أمورٍ بسيطةٍ من عالمنا القريب، فنحن إلي الآن لا نعرف ما هي الجاذبية، ولا ما هية الكهرباء، ولا ما هو الزمان. كما نعجز عن تصور مفاهيم اللانهاية، والعدم ، والأبد ... إلخ.

ولهذا كره السلف تشقيقات المتكلمين وتفريعاتهم في مباحث الألوهية والصفات، ورأوا أن للعقل حدودًا لا يمكنه تجاوزها في هذه القضايا.

٣- الله والكون:

ولعلَّك تسأل كيف نعجز عن التفكُّر في الله تعالى، وهو الذي خلقنا وخلق العالم من حولنا، بل هو أقرب إلينا من حبل الوريد؛ كما جاء في سورة «ق»: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[4]. والجواب ما ذكره الغزالي؛ أن ما

---

(١) إحياء علوم الدين، ٤/ ٤٦١.

(٢) اللمع، ص ٥٦.

(٣) راجع: سورة الأعراف آية ١٤٣، والقصة مبسوطةٌ في التفاسير.

(٤) سورة ق؛ آية ١٦.

تَقْصُر عن فهمه عقولنا له سببان: أحدهما خفاؤه في نفسه وغموضه، والآخر ما تناهى في وضوحه حتى خَفِي واستتر. مثال ذلك الخفَّاش مع نور الشمس، فهذا الطير يبصر بالليل لا بالنهار، فإن طلعت الشمس بهره نورها، فكانت قوة هذا النور مع ضعف بصره سببًا لامتناع إبصاره؛ فلا يرى الخفاش شيئًا إلا إذا ضعف ظهوره، حين يمتزج الضوء بالظلام. قال أبو حامدٍ: «فكذلك عقولنا ضعيفةٌ، وجمال الحضرة الإلهية في نهاية الإشراق والاستنارة ... فصار ظهورُه سببَ خفائه، فسبحان من احتجب بإشراق نوره، واختفى عن البصائر والأبصار بظهوره»[1].

ولما تعذَّرت معرفة ذات الله تعالى؛ أرشدنا النبي ﷺ إلى طريقٍ آخر، ينطلق فيه العقل فيَسْتَكشف ويبحث ويستفيد.

٤- التفكُّر في خلق الله:

قال الغزالي: لما كان النظر في ذات الله تعالى وصفاته خطرًا من ذاك الوجه؛ «اقتضى أدب الشرع وصلاح الخلق أن لا يُتعرَّض لمجاري الفكر فيه. لكنَّا نعدل إلى المقام الثاني، وهو النظر في أفعاله ومجاري قَدَره وعجائب صُنعه وبدائع أمره في خلقه، فإنها تدل على جلاله وكبريائه ... فيُنظر إلى صفاته من آثار صفاته، فإنا لا نُطيق النظر إلى صفاته .. والنظر في الآثار يدل على المؤثِّر دلالةً ما»[2]، وضرب لذلك مثلًا؛ فنحن لا نطيق النَّظر في الشمس، ولكن يمكن أن نراها في انعكاسها على صفحة الماء؛ «فيكون الماء واسطةً يغض قليلًا من نور الشمس حتى يُطاق النظر إليها . فكذلك الأفعال واسطةٌ نشاهد فيها صفات الفاعل... فهذا سرُّ قوله ﷺ : تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله تعالى»[3]. وقد قال الشاعر :

فواعجبًا كيف يُعصى الإله أم كيف يجحده الجاحدُ

(١) الإحياء، ٤/ ٣٣٩.

(٢) الإحياء، ٤/ ٤٦٠.

(٣) الإحياء، ٤/ ٤٦١.

ولله في كل تحريكة وفي كل تسكينةٍ شاهدُ
وفي كل شيء له آيةٌ تدل على أنه واحدُ

ولهذا مدح الله تعالى مَن يتدبَّر فيما أبدعه البارئ، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[1].

إن لهذا التوجيه النبوي قيمةً كُبرى في توجيه العقل وتوفير طاقته؛ حتى لا يضل فيما لا سبيل إلى استيعابه وإدراكه. يؤيد ذلك ما اشتهر من تخبُّطات الفلاسفة والمفكرين في الميتافيزيقيا، خصوصًا في مباحث الألوهية.

إن أهم أسباب القصور العقلي في مثل هذه المباحث، هو حدود قدرة الإنسان على التجريد الذهني؛ التي يستحيل عليه أن يتعدَّاها.

رابعا: مشكلة التجريد

من خصائص العقل الإنساني، محدودية قُدرته على التَّجْريد والتخيُّل؛ بحيث لا يستطيع أن يتصوَّر شيئًا من فراغٍ... شيئًا لا أساس له من خبراته في حياته اليومية. كما لا يستطيع أن يوغِل في التجريد إلى مالا نهايةٍ.

والشاعر اكسينوفانس هو أول مَن عبَّر عن هذا المعنى، فيما وصلنا. فقد انتقد الشاعرين الإغريقيين الكبيرين، هوميروس وهيزيودس؛ حين صوَّرا الآلهة في صورة البشر، وجعلَا لها أخلاقَ البشر وطبائعهم، فظن الناس أن الآلهة تُولَد أيضًا، وأن لها ألبسةً وأصواتًا وأجسامًا تُشبه ما لدى الإنسان[2]. وقد أَرْجَع اكسينوفانس

(١) سورة آل عمران؛ آية ١٩١.

(٢) من الشذرات القليلة التي بقيت من أشعار اكسينوفانس، وهو شاعر بروح فيلسوف، من أهل القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، بالأناضول؛ راجع:

- Hésiode, et les poètes élégiaques, p 228 et après, fragments: 9,10,11,12.

هذا التشبيه إلى عجز الإنسان عن بلوغ تصوراتٍ تجريديةٍ تتسامى تمامًا علي واقعه المادِّي المباشر. يقول، في مقطعٍ مهمٍّ من شعره؛ ما معناه:

لو كان للخيول والثيران سواعد،
واستطاعت أن ترسم بها؛
لصورت الخيولُ آلهتَها في أشكالٍ تشبه الخيول،
ولرسمت الثيران آلهتها أيضًا في أجسامٍ تشبه أجسامها[١].
وفي الواقع، يضيف الشاعر:
يُوجَد إلهٌ واحدٌ فقط فوق جميع الآلهة والبشر،
وهو لا يشبه الإنسان في شيءٍ،
لا في الجسم ولا في الروح[٢].

ويمكن ردَّ محدوديَّة الخيال والقدرة علي التجريد لدى الإنسان إلى أن الفكر البشري محكومٌ بالتجربة الحسية ومحدودٌ بحدودها؛ ولذلك يقول الغزالي: «إن الخيال قد أنس بالمبصرات، فلا يتوهم الشيء إلا على وفق مرآه، ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه»[٣]. إن الحسَّ، كما يقول لوك؛ هو المصدر الأول للمعرفة، وحتى الفكر -كمصدرٍ ثانٍ- يئول إليه؛ لأن عمليات التفكير المجرد تستند إلى مواضيع الحِسّ. صحيحٌ أن العقل يركب معلومات أخرى مستقلَّةً عن معطيات الحواس، ولكنه يفعل ذلك انطلاقا من التجارب الحسية[٤]. ولذلك لا يستطيع العقل، مهما بلغ من السُّموِّ والدِّقَّة؛ أن يُنشِئ فكرةً بسيطةً جديدةً من غير هذين المصدرين: الحس، والفكر[٥]، وإن كان قادرًا على تركيب الأفكار البسيطة إلى ما لا نهاية[٦].

---

(1) Fragment n° 13.

(2) Fragment n° 19.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٤.

(4) Essai philosophique, livre II, Chapitre I, p 49 à 51.

(5) Essai... LII, CH II , p 55-56.

(6) Essai ... LII, Ch XII, p 131.

ولهذا يقول لوك: مهما بدت لنا فكرةٌ ما مُوغلةٌ في التجريد، فلابد أن ترجع في أصلها إلى أحد هذين المصدرين[1]. ويمكن التمثيل لذلك بعيدًا عن إبداع الخيال؛ بإبداع مادَّةٍ جديدةٍ. فالإنسان يستطيع تركيب موادَّ جديدةٍ غير معروفةٍ، لكنه عاجزٌ عن إبداع مادَّةٍ ما من العدم، فلا بد أن يعتمد على المتوفِّر والموجود في الطبيعة، ليركب منه ما يشاء.

وقد أخذ هيوم هذه الفكرة عن لوك، فاعتبر أن الأفكار نسخٌ لاحقةٌ للانطباعات؛ لهذا يستحيل أن نُفكِّر في شيءٍ لم يسبِق لنا أن أحسسنا به[2]. وكذلك اعتبر كانط أن أيَّ تجريدٍ للمحسوس «لا يمكن أن يمدنا بتصوراتٍ تتجاوز نطاق المعرفة الحسية، ومهما أوغلنا في التجريد؛ فإن تمثلاتنا تظل مجرد تصوراتٍ حسيَّةٍ. ومعنى هذا أن كانْتْ قد أنكر إمكان وجود حدسٍ عقليٍّ أو تجريدٍ ميتافيزيقيٍّ؛ لأنه رأى التجريد الذي نحققه في مجال المحسوس لن ينتج إلا محسوسًا، فهو مجرد عملية تعميمٍ لصورةٍ تقدمها لنا التجربة الحسية»[3].

إن أدب الخيال العلمي -مثلًا- يؤكد على وجود حدودٍ لمقدرة الإنسان على التجريد والتوهُّم. فقد صوَّر هذا الأدب مخلوقاتٍ عاقلةٍ أخرى غير البشر. إما تعيش على الأرض، أو تأتي من الفضاء. لكن هذه المخلوقات المتخيلة تشبه الإنسان أو بعض الحيوان؛ فلها أيضًا رءوسٌ وعيونٌ وأطرافٌ ... فهي بشرٌ «مشوَّهٌ». إذ لم ينجح هذا الأدب في إبداع صورةٍ جديدةٍ لا علاقة لها بما حصَّله على الأرض من تجارب. فهو، مهما أبعد؛ يتأثر بها ويركب منها صورًا غير مسبوقةٍ، لكنها ترتد إلى حسٍّ سابقٍ.

---

(1) Ibid, p 134.

(2) Enquête sur l'entendement humain, p108.

(٣) زكريا إبراهيم، كانت ، ص ٧٩، مصدر سابق.

ثم يَنضاف إلى مسألة التجريد سببٌ آخر، يعلل عدم قدرة العقل البشري على الإحاطة بالوجود وحقائقه؛ ألا وهو قصور اللغة نفسها، كما تدل على ذلك مثلًا تجارب الإنسان في التصوف.

خامسا: مشكلة التعبير في التصوف

من المؤكد أن الصوفية يتعاملون مع عالمٍ آخر ليس هو عالمنا المباشر، ويعرفون عن الوجود ما لا نعرفه؛ فلهم مشاهداتٌ ومُعايناتٌ وأحاسيسُ وأذواقٌ من غير طريق الإدراك العقلي المحض، ولا طريق الحواس. وذلك هو «الشهود»، وربما أطلقوا عليه «المعرفة»[1]. قال أبو يعقوب النهرجوري: اليقين مشاهدة الإيمان بالغيب[2]. وقال الخوَّاص وهو من كبار صوفية القرن الرابع: «المجاهدات في السياحات. والسياحة سياحتان: سياحة النفس بالسَّيْر في الأرض، ليرى أولياء الله، أو يعتبر بآثار قدرته. وسياحة القلب، ليجول في الملكوت، فيُورَد على صاحبه بركاتُ مُشَاهداتِ الغيوبِ، فيطمئن القلب عند الموارد لمشاهد الغيوب.»[3] ولذلك يقول ابن تيمية: «في حقائق الإيمان الباطنة وحقائق أنباء الغيب التي أخبرت بها الرسل، ما لا يعرفه إلا خواصُّ الناس»[4].

وقد التزم الصوفية بإخفاء مشاهداتهم عن عامة الخلائق، وذلك كما قال أبو عمرٍو الدمشقيُّ، من متصوفّة أول القرن الرابع؛ «كما فرض الله على الأنبياء إظهار الآيات والمعجزات ليؤمنوا بها [أي الناس]، كذلك فرض على الأولياء كتمان الكرامات، حتى لا يَفْتتن الخلق بها»[5].

(١) اللمع، الطوسي، ص ٥٦ فما بعدها، ص ٤١٢.

(٢) طبقات الصوفية، السلمي، ص ٣٨٠. والقائل من أصحاب الجنيد، المتوفى سنة ٣٣٠هـ.

(٣) طبقات الصوفية، ص ٤٣٨.

(٤) الفتاوى، ١١/ ٢٣٥.

(٥) طبقات الصوفية، ص ٢٧٧.

ونظرًا لخصوصيَّة التجربة الصوفية وتسامي عالمها الواسع عن العالم المادي المباشر، ظهر ما يمكن أن نسميه بـ«مشكلة التعبير في التصوُّف»؛ وذلك أن المتصوف يعجز في الغالب عن التعبير عن مشاعره ومشاهداته وتجربته الروحية. فقد ضاقت اللغة عمّا عنده، فهو لا يجد فيها، على سعتها وتنوع أساليبها؛ ما يُعينه على ترجمة مكنونات صدره. وربما لجأ إلى الإشارة، وهي عندهم: ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة لِلَطافة معناه. وقال بعضهم: عِلْمُنا هذا إشارةٌ، فإذا صار عبارةً خَفِي[1]. وحتى أسلوب الإشارة، والإيماء بالدلالة؛ لا ينفع في وصف كثيرٍ من الغيبيات المشهودة[2]. إن اللغة الرمزية لازمةٌ لعالم التصوف، ولكنها مع ذلك غير كافية[3]. ولذلك كان من ألفاظ المتصوفة: الدهشة، والحيرة. وذكروا عن الجنيد أنه قال: «انتهى عقل العقلاء إلى الحيرة»[4]. وهي الحيرة التي تُربِك اللسان وتُعجِزه عن البيان. بل ربما عبَّر المتصوِّف عن تجربةٍ ما بلفظٍ لا تقبله الشريعة، وهو المسمى بـ«الشَّطْح». والمتكلم لم يتعمَّد ذلك، ولكنه ضِيق اللغة ومحدوديتها في الكشف عن خوالج القلب ورؤاه[5].

وهذه الصعوبة في التعبير عن عالم التصوُّف، وهي الصعوبة التي تُقارِب الاستحالة، ليست خاصَّةً بالمتصوفة المسلمين؛ فقد عاني أكثر أصحاب التجارب الروحية من كل الأديان والعصور، عانوا قصور اللغة عن استيعاب هذه التجارب ونقلها للغير[6]. ويزيد الأمر تعقيدًا كون التصوف تجربةً فرديَّةً ذاتيَّةً بالأساس، ولذلك تقصُر كل وسيلةٍ عن الاطِّلاع على عوالم التصوف واستيعابها، حاشا سلوك

---

(١) اللمع، ص ٤١٤، وص ٨٨.

(٢) اللمع، ص ١١٥.

(٣) يسمي وليم جيمس هذه المشكلة ب «الاستعصاء عن التعبير».

(٤) اللمع ، ص ٤٢١. الفتاوى ، ابن تيمية، ١١/ ٣٨٣.

(٥) خصَّ بعض الباحثين هذا الإشكال بدراسة؛ منهم عبد الكريم اليافي في كتابه: «التعبير الصوفي ومشكلته». وراجع أيضًا: الرمز الشعري عند الصوفية، والأدب الصوفي لصابر عبد الدائم. وقد حاول ابن عطاء الله السكندري تجاوز هذه المشكلة، ما أمكن؛ في «الحِكَم» المشهورة، والتي تُعدُّ عملًا أدبيًّا رائعًا.

(6) Aegerter : Le mysticisme, p 15-14, 166.

الطريق نفسه. وهو مالا ينفي حقيقة وجود بعض عوالم التصوف التي تتجاوز عالمنا الحسي الضيق.

وهذه القضية نموذجٌ واحدٌ لإشكالٍ عامٍّ هو علاقة اللغة بالوجود، على اختلاف مراتبه وأنواعه وأقسامه.

سادسا: اللغة والوجود

«اللغة» من أقرب الأشياء إلى الإنسان؛ الكائن الذي عرَّفه الفلاسفة قديمًا بأنه حيوانٌ ناطقٌ. ومع ذلك فاللغة من أكبر ألغاز الوجود، وكلما اقتربنا منها ودرسناها وتأمَّلنا حقيقتها؛ ازدادت غموضًا وكثُرت بشأنها الأسئلة والإشكالات. ولذلك حين سأل بعض الملائكة الرَّبَّ سبحانه وتعالى عن حكمته في استخلاف الإنسان؛ كان الجواب: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾[1]، فثبت تميُّز الإنسان بمعرفته لأسماء الأشياء.

١ - التوافُق بين اللغة والوجود:

من أهم الإشكالات التي تخصُّ حقيقة اللغة؛ علاقتُها بالوجود. هل تكشف اللغة الوجود وتُبيِّن لنا طبيعته، أم على عكس ذلك تستر جهلنا به وبكُنْهِه؟ هل اللغة تُعبِّر عن الوجود فعلًا، أم هي نظامٌ من الرموز وضعناه لنعبر به عن نظرتنا وشعورنا بالوجود؟ وبعبارة أخرى؛ هل اللغة تتطابق مع الواقع بحيث لا سبيل إليه إلا بها، أم هي مجرد إمكانية من مجموعة إمكانياتٍ أخرى للتَّعامل مع هذا «الواقع»؟

٢- التناقُض المركزي في الموضوع:

وليس المقصود من سؤال التوافق أن نعرف لمن الأسبقية: اللغة أم الواقع. إن اللغة ليست أوَّلية ولا مستقلَّة، إذ لاشك أن عالم الأشياء أسبق، فاللغة تعبيرٌ تالٍ علي

---

(١) سورة البقرة؛ آية ٣١.

إدراك واقعٍ قائم. ومع ذلك، فهذا الإدراك لا يتم إلا عَبْر اللغة وفي نطاقها وإطارها، فكأنه لا يقوم إلّا باللغة التي تغدو شرطًا في وجوده[1]. ولذلك يقول علماء اللغة: ينبغي قبل الكلام عن نظريَّةٍ للأشياء، تثبيت نظرية في الرموز والعلامات[2]. هكذا يصبح استيعاب الوجود أمرًا مرتبطًا باللغة ونظريتها.

٣- اللغة وسيط بين الوجود والإنسان:

ولذلك لا تُوجَد علاقةٌ طبيعيَّةٌ مباشرةٌ بين الإنسان من جهةٍ، وبين الوجود والإنسان الآخر من جهةٍ ثانيةٍ. بل لا بد من وسيطٍ، وهو نظام الرموز الذي تشكله اللغة بالأساس. ولا شيء يُميِّز الإنسان عن غيره، بعد الخصوصية البيولوجية؛ مثل اللغة. وكل مظاهر الحياة، حتى الاجتماعية والاقتصادية؛ تئول إلى نسَقٍ من الرموز يحقق الفهم والتواصل. ولهذا صارت الغاية الأولى لفلسفات اللغة، كما يقول بول ريكور؛ إيضاح نظام الرموز الوسيط بين العالم والإنسان[3].

بل إن اللغة هي وسيلة الإنسان لامتلاك عالمٍ خاصٍّ به، وفي الوقت نفسه خارجٍ عنه. وهنا تبدو الفكرة المحوريَّة لهامبولت (Humboldt) عميقةً جدًّا، ولا يمكن تجاوزها؛ إن اللغات هي تصوراتٌ للعالم[4]؛ فبقدر تعدُّدها واختلافها تتعدَّد صور العالم وتختلف.

٤- رأي لوك:

أوردنا بعض آراء فلسفات اللغة اليوم، وأعود إلى الوراء قليلًا؛ للتعرَّف على رأي الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» في المسألة، فهو من أوائل فلاسفة العصر الحديث الذين بيَّنوا حدود اللغة في تعاطي الإنسان مع قضايا الوجود، وذلك في أكبر كُتُبه الفلسفية: «دراسةٌ فلسفيَّةٌ في الفَهْم البشريِّ». يقول: إن اللغة قاصرةٌ عن

---

(1) Paul Ricoeur: Article: Philosophies du langage, in Encyclopaedia. Universalis, 13/440.

(2) Article: Philosophies du langage, 13/435.

(3) Article : Philosophics du langage, 13/437 à 439.

(4) Article : Philosophics du langage, 13/444.

- هامبولت؛ لغوي وفيلسوف لغة ألماني، توفي سنة ١٨٣٥م.

استيعاب تنوُّع الأشياء في الخارج؛ ولذلك يجب أن نحذر من الأفكار التي نحملها عن الأشياء، فهي مجرد تعبيرات لغويةٍ، وليست صورًا تعكس حقيقة الأشياء في ذاتها. ويفرِّق لوك بين الأفكار، كتعبيرات مجردة للأشياء؛ وبين الخصائص[١]، وهي التعبيرات التي تتحقق وتتمثل في هذه الأشياء. فالبياض والبرودة فكرتان مجردتان، لكنهما في الثلج تحديدًا خصائص. ونحن نميل إلى الاعتقاد بأننا نعبِّر بهذه الخصائص عن الأفكار الجوانية وعن الأشياء البرانية، بينما الحقيقة أن تعبيراتنا نسبيَّةٌ ولا تكشف عن الحقائق نفسها. فقط قد تُعتبر الخصائص الأولية حقيقيةً، كالعدد والحركة... وذلك بخلاف الخصائص الحسية: الضوء، والبرودة، والألم.[٢]

ومن الأمثلة التي ضربها لوك لهذا العجز عن إدراك كُنْه الأشياء مهما كانت اللغة دقيقةً: المادة العنصرية (Substance) [٣]؛ فحتى لو فسرناها بالامتداد، والتكاثف، يبقى هذا المفهوم غامضًا. فالمادَّة هي موضوع الخصائص الأولية والحسية، أي هذا «الشيء» الذي له خصائص، وهذا لا معنًى له كما ترى، فهو مفهومٌ نسبيٌّ؛ ولذلك يمتد الغموض أيضًا إلى مفهوم الأجناس الخاصة، وأساسُها المادة العنصرية[٤].

ويتجلى اهتمام لوك بموضوع قصور اللغة عن ترجمة الواقع في تخصيصه الكتاب الثالث من رسالته لهذه القضية؛ وعنوانه: حول الكلمات. إن الكلمات -حسب لوك- رموزٌ نعبِّر بها عن الأشياء، وليست هي ما يصنع هذه الأشياء؛ ليظل كُنْه الأشياء مجهولًا لنا. فالكلمة تعبيرٌ عن الكُنْه الاسمي فقط، أي هي رمزٌ لشيءٍ. ولذلك يمكننا أن نُعرِّف أفكارًا مُركَّبةً، ولكننا لا نستطيع تعريف الأفكار البسيطة، فقط يمكن تسميتها[٥]. وتقسيمات الأشياء إلى أجناسٍ وأنواعٍ، وإن ساعدت على

(1) Jean Locke: Essai philosophique concernant l'entendement humain: p 59;79-80.

(2) Essai philosophique, p 84-85.

(٣) أي المادة الأساس المكوِّنة لغيرها.

(4) Essai philosophique, p 148-149.

(5) Essai philosophique: Livre III : Sur les Mots , p 165-166.

تنظيم المعارف، إلا أنها لا تفسر شيئًا؛ لأن أساسها هو الكُنْه الاسمي أو الاصطناعي، لا الكُنْه الحقيقي. ولوك يعني أنه لا يكفي أن تطلق اسمًا على شيءٍ ما، ثم تضعه في خانته بين الأجناس والأنواع؛ لتعتبر أنك حددت حقيقته، وذلك كما تزعم المعرفة الأرسطية. إن تقسيماتنا للوجود لا تترجم حقيقته النهائية، التي تظل مجهولةً لدينا[١].

ويتجلى غموض المعنى ونسبيته في الأشكال المختلطة من الإدراك، كالأفكار التركيبية؛ فهذه إبداعاتٌ خاصَّةٌ لعقولنا. أما الأفكار والتراكيب البسيطة فأقل غموضًا واضطرابًا[٢].

وفي النهاية يخلُص لوك إلى أن الكلمات لا تُعبِّر عن شيءٍ ذي بالٍ يخصُّ الأشياء، فهي نتاجٌ للعقل البشري الذي يحتاج دائمًا إلى إيضاحها وبيانها[٣].

٥- مشكلة الحد عند ابن تيمية:

لم يكن الفيلسوف لوك أول مَن بيَّن حدود اللغة الإنسانية في استيعاب الوجود. فقد وعي متكلمو الإسلام هذه الحقيقة؛ لذا كان أهم إبداعاتهم في مجال المنطق ونظرية المعرفة هو نقد المفهوم الأرسطي للحدِّ، أي كيفية تعريف الشيء أو تحديده؛ وتطوير مفهومٍ آخر أكثر تواضعًا وإن كان أشدُّ فعاليةً ونفعًا.

إن قضية الحد من أهم مباحث المنطق، وهو عند أرسطو المعرِّف للماهية؛ فالحدُّ هو الجواب عن سؤالك: ما هو هذا الشيء؟ ولذلك لا يقبل الأرسطيون الاقتصار في حدِّ الشيء على مجرَّد ذكر ما يُميزه عن غيره، دون استيفاء ضبط المحدود ضبطًا تامًّا. أما الأصوليون فقالوا إنه يعُسر أو يستحيل التوصل إلى هذه الماهية؛ وبعضهم أنكر أن يتكوَّن الحد من أيِّ نوعٍ من أنواع الماهيات؛ فهو لفظيٌّ فقط[٤].

---

(1) Essai philosophique, p 166-167.

(2) Essai philosophique, p168.

(3) Essai philosophique, p169.

(٤) راجع في المقارنة بين الموقفين: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الفصل الثالث، ص ١٠٠ فما بعدها. وأيضًا نموذج القرافي، من الأصوليين؛ في كتابه شرح التنقيح، ص ٤ فما بعدها.

يقول ابن تيمية: «المحققون من النُّظَّار يعلمون أن الحد فائدتُه التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته. وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو؛ ومَن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدًا لهم من الإسلاميين وغيرهم. فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين، وغيرهم؛ فعلى خلاف هذا»[1].

وقد فسَّر العلماء المسلمون الصعوبة المعتادة في وضع الحدود بالعجز عن تعريف الماهية، حتى لُوحِظ، كما يري ابن تيمية؛ عدم استقرار أيِّ حدٍّ من الحدود في أيِّ فرعٍ من فروع المعرفة البشرية. بل إن الحد المشهور للإنسان، باعتباره الحيوان الناطق؛ عليه اعتراضاتٌ معروفةٌ. وقد ذكر النُّحاة العرب للاسم، على طريقة المنطق الأرسطي؛ أكثر من عشرين حدًّا، عليها جميعًا اعتراضات. ولما كان الحد الحقيقي مُتعذِّرًا، وهو أساس التصور؛ أدركنا أننا لن نصل إلى تصوُّرٍ نهائي حقيقيٍّ وصحيحٍ على الإطلاق. والتصور أساس التصديق، وهما معًا يُشكلان ما نسميه بالعلم. إذن فلن نصل إلى العلم[2].

وقد نقد ابن تيمية دعوى معرفة حقيقة الشيء بِحدِّه بالماهية؛ فيما يلي:

أ- إن هذا يُسقِطنا في الدَّوْر؛ إذ لا يمكن للسامع فهم الحد إلا إذا فهم مفردات ألفاظه ودلالاتها على معانيها. والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوقٌ بتصور هذا المعنى. والسامع متى كان متصورًا للمعنى قبل سماعه، لم تعد ثَمَّة حاجةٌ إلى القول بأنه تصوره حين سمعه[3].

ب- إن الذهن الإنساني لا يمكن أصلًا أن يتوجه إلى شيءٍ لا يعرفه وليس له شعورٌ ما به. فهو إن كان عالِمًا بالتصورات لا يطلبها؛ لأنه تحصيل حاصلٍ، وإذا لم يعلمها فلا يتوجه إليها[4].

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ١٤.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ٨.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ١٠، وهو الوجه السابع في الأصل.

(٤) الرد على المنطقيين، ص ٩-١١.

ج- تتركب ماهية الشيء من صفاته الذاتية، ولا سبيل لنا إلى معرفة الصفة، هل هي ذاتيَّةٌ أم غير ذاتيَّةٍ؛ إلا إذا عرفنا الماهية . فهذا دورٌ[1].

د- إن هناك أشياء لا يمكن حدها، فالحقائق البسيطة التي لا تركيب فيها ولا تندرج تحت جنس؛ لا حدَّ لها، مثل العقل[2]. وبعض الأشياء إذا حُدَّتْ زادت خفاءً، بل بعضها لا تُوجَد لها أصلًا عبارةٌ تدلُّ على ماهيتها[3]. ولعل من هذا الباب ألفاظ مثل: الوجود، والعدم، والعلم، واللانهاية.

يخلص ابن تيمية، بعد نقدُه للحدِّ الأرسطي؛ إلى خطأ الظن بإمكان تصوُّر المحدود على ما هو عليه، بمجرد وضع الحدِّ. فهو كظن وجوب معرفة المسمى لمن سمع الأسماء بمجرَّد اللفظ. فلا الاسم ولا الحد إذن يكشفان حقيقة المحدود[4]. إذن فيما غايةُ الحدِّ؟ يجيب ابن تيمية بأنها تمييز المحدود عن غيره، ويكون بالوصف اللازم للشيء المحدود طردًا وعكسًا. وفائدته تنبيه الذِّهن الذي قد يغفل عن الشيء، فإذا سمع اسمه أقبل عليه[5].

هكذا يُقيم ابن تيمية الحدَّ على أساسٍ لغويٍّ؛ يقول: «إذا كانت فائدة الحدِّ بيان مُسمَّى الاسم، والتسمية أمرٌ لغويٌّ وضعيٌّ؛ رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمَّى ولغته. ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يُعرَف حدُّه باللغة، ومنه ما يُعرَف حدُّه بالشَّرع، ومنه ما يُعرَف حدُّه بالعُرْف[6]،» فالدَّور المنهجي للحدِّ إذن هو الترجمة بلفظٍ عن لفظٍ. ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما،[7] فهذا الحدُّ

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٢٥، ٧١.

(٢) راجع انتقادات ابن تيمية لحدود ألفاظ: الموجود، والشيء، والواحد، والكثرة، والعدد، ص ٤٣ فما بعدها.

(٣) مناهج البحث، ص ١٩٥ . عن هذه المصطلحات وأمثالها؛ راجع: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي.

(٤) الرد على المنطقيين ، ص ٧٩.

(٥) الرد على المنطقيين ، ص ٣٩، ٦٩، ٧٩، ٨٠.

(٦) الرد على المنطقيين ، ص ٤٠. والصواب : المسمي، أي اسم الفاعل؛ فيما أظن.

(٧) الرد على المنطقيين ، ص ٤٨-٤٩.

اللفظي الذي يُستخدَم في العلوم «هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنَّفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات. فإن مَن قرأ كتب النحو والطب، أو غيرهما؛ لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلَّف. وكذلك مَن قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك»[١].

إن رأي ابن تيمية، في موضوع الحدِّ؛ رأيٌ فذ، وهو قريبٌ مما ذهب إليه متكلمو الإسلام. وقد أخذ به في العصر الحديث جمعٌ كبيرٌ من المناطقة الإنجليز، مثل جون استيوارت مِل، وبرتراند راسل. فالحدُّ مجرد شرح للفظ، أما التعريف الفلسفي الذي يسعى لتفهُّم الماهيَّة أو الفكر في جزئياته؛ فقد اعتبروه عقيمًا لا فائدة له[٢].

٦- القرآن والأشياء بين الحقائق والأسماء:

لقد استوحى مفكرو الإسلام فكرة قصور اللغة عن إدراك الوجود من الوحي الكريم؛ فهم يقرءون قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[٣]. قال أبو عبد الله القرطبي: «المعنى المراد أنه أخبر تعالى بما لهم من النعيم الذي لم تعلمه نفسٌ ولا بشرٌ ولا مَلَكٌ ... وقال ابن عباسٍ: الأمر في هذا أجلُّ وأعظمُ من أن يُعرف تفسيره»[٤].

وفي هذا المعنى؛ ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: يقول الله ﷻ: *أعددت لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر*... ثم قرأ الرسول الكريم: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾[٥]. وقد ذكر أبو العباس القرطبي، شيخ القرطبي المفسر؛ أن «معنى هذا الكلام أن الله تعالى ادَّخر في الجنة من النعيم والخيرات واللَّذَّات ما لم يطَّلع عليه أحدٌ من الخلق، لا بالإخبار عنه ولا

(١) الرد على المنطقيين، ص ٤٩. وبهذا أيضًا قال القرافي في شرح التنقيح، ص٥.

(٢) مناهج البحث، ص ٢٠٥.

(٣) سورة السجدة؛ آية ١٧.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ١٤/ ٧٠.

(٥) رواه البخاري في التفسير والتوحيد من الصحيح. ومسلم، والترمذي في التفسير، وابن ماجه في الزهد.

بالفكرة فيه. وقد تعرض بعض الناس لتعيينه، وهو تَكلُّفٌ ينفيه الخبر نفسه؛ إذ قد نفى علمه والشعور به عن كلِّ أحدٍ»[1].

ولذلك قال العلماء إن الاشتراك بين أسماء الدنيا والآخرة لفظيٌّ لا حقيقيٌّ، ورووا عن ترجمان القرآن ابن عباسٍ؛ قولته: *ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء*. وفسر ذلك ابن تيمية قائلًا: «إن الله قد أخبر أن في الجنة خمرًا ولبنًا وماءً وحريرًا وذهبًا وفضةً وغير ذلك، ونحن نعلم قطعًا أن تلك الحقيقة ليست مماثلةً لهذه؛ بل بينهما تباينٌ عظيمٌ مع التشابه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾[2]. على أحد القولين أنه يشبه ما في الدنيا وليس مثله، فأشبه اسمُ تلك الحقائق أسماءَ هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائقُ الحقائقَ من بعض الوجوه. فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهةِ القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصيَّةٌ لا ندركها في الدنيا، ولا سبيل إلى إدراكنا لها؛ لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجهٍ»[3].

وقد فهم لوك هذا المعنى جيدًا؛ فلاحظ أن «الوحي المقدس» لا يحدثنا أبدًا عن شيءٍ أو موضوعٍ لا نملك عنه فكرةً أو تصورًا مُسبقًا[4]. وضرب لهذا مثلاً بإنسانٍ يملك حاسَّةً سادسةً، غير الحواس الخمس التي يشترك الناس فيها؛ فلا يمكنه أن ينقل إلينا، وفي لغتنا؛ المعلومات التي توصَّل إليها بهذه الحاسة الزائدة. كما لا نستطيع نحن بدورنا أن ننقل معلوماتٍ استفدناها من إحدى حواسنا؛ إلى مَن يفتقد هذه الحاسة[5]. وكيف تتحدث مثلا إلى من وُلِد أصمَّ، وظل كذلك؛ عن الأصوات وأنواعها. بل كيف تصف لمن وُلِد أعمى مناظرَ الطبيعة وآثارها الدقيقة؟

---

(١) المفهم، ٧/ ١٧٢.

(٢) سورة البقرة؛ آية ٢٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٧٨-٢٧٩.

(4) Essai philosophique, p 176.

(5) Essai philosophique, p 177.

فدور اللغة إذن هو تقريب الأشياء لإدراك الإنسان، لا الكشف عن حقائقها النهائية. ولذلك كان مما قاله بعض المفسرين في آية: ﴿ ۞ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[1]؛ «المعنى أي به وبقُدرته أنارت أضواؤها، واستقامت أمورها، وقامت مصنوعاتها. فالكلام على التقريب للذهن»[2]. ولذلك أيضًا عبرَّ القرآن عن المعارف التي تلقَّاها آدم بالأسماء: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ ﴾[3]؛ أي خصائصها وصفاتها ومنافعها، ولم يُعلَّم آدم حقائق الأشياء وماهياتها. وإلا لقال مثلًا: وعلم آدم الأشياء، ولم يقل الأسماء. فهذا يدلُّ على أن المعرفة البشرية تتعلق بالخصائص لا الحقائق[4].

إن اللغة هي وسيلة الإنسان إلى التعبير عن عالم الأشياء والمعاني الذي يتصل به، ولكنها وسيلةٌ قاصرةٌ عن ترجمة تجربته الوجودية في جميع أبعادها. فإذا أضفنا إلى هذا كون الإنسان لا يحيط علمًا إلا بجزءٍ ضئيلٍ من العالم حوله، أدركنا كم هو بعيدٌ جدًّا أمل الإنسان في إدراك أسرار الوجود.

سابعا: حول مبدأ عدم التناقض وتعدد الأنساق العقلية

والواقع أن أسباب قصور العقل كثيرةٌ لا يمكن حصرها فقط في مشكلتيْ التجريد واللغة. فقسمٌ كبيرٌ من أسباب محدودية العقل يعود إلى ما أصبح يُطلَق عليه اليوم: تعدد العقلانيات؛ بمعنى أننا لم نعد نتصور العقل باعتباره طاقةً ثابتةً جامدةً تسير على قوانين محددةٍ خالدةٍ. وبذلك ولَّى زمن العقل المطلَق وحل مكانه العقل النسبي.

---

(١) سورة النور؛ آية ٣٥.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ١٢/ ١٧٠.

(٣) سورة البقرة؛ آية ٣٠.

(٤) تتبعت كلام العلماء في هذه الآية، في التفاسير المطولات؛ ولم أقتنع به. وظني أن لهذه الآيات مراميَ بعيدة وهائلة لها علاقةٌ بلغز اللغة.

وأسوق للقارئ مثالًا لفهم هذه الثورة «الجديدة» في نظرية المعرفة، وهو متعلق بقيمة مبدأ عدم التناقض. إذ يُشَكِّل الاختلاف في هذا المبدأ، وإعادة النظر في قيمته ومجاله؛ تحديًا كبيرًا للعقلانية الكلاسيكية. بل ربما مظهرًا خطيرًا لأزمة العقل نفسه.

١- أسس «العقل المنطقي»:

أسس أرسطو فن المنطق، ونجح في تنظيم مجموعةٍ من القواعد الفكرية والمبادئ العقلية، حيث صاغها في ثلاثة أسسٍ كبرى؛ هي:

أ-قانون الهوية؛ أي الشيء «أ» هو «أ»، فهو نفسه لا غيره.

ب- قانون عدم الجمع بين النقيضين؛ فلا يجتمع الشيء ونقيضه في آنٍ واحدٍ، فلا يُمكن أن تُثبت وتنفي نفس الشئ في وقتٍ واحدٍ.

ج- قانون عدم ارتفاع النقيضين، أو الثالث المرفوع، ومعناه ألا وسط بين النقيضين، فيستحيل أن يكون الحكم ونقيضه باطلين معًا[١].

لكن أكثر المفكرين المسلمين لم يعتبروا هذه الأسس ضروريةً، بحيث يكون خرقها سقوطًا في العبث. بل رأوا فيها تعبيرًا عن عقلانيَّةٍ مُعيَّنةٍ، يمكن تجاوزها أو وجود غيرها.

٢- الخروج الكلامي علي أسس العقلانية القديمة:

وفي هذا الإطار ناقش بعض المتكلمين مسألة القدرة الإلهية؛ هل تتعلق بالممكن والمستحيل، أم بالممكن فقط؟ فقالوا إن القدرة الإلهية تتعلق بهما معًا، ولها أن تجمع بين الوجود والعدم، أو بين العلم والجهل في شيءٍ واحدٍ. وهذا خروجٌ صريحٌ عن قانون عدم الجمع بين النقيضين[٢].

لكن أهم خروج لبعض أهل الكلام، على العقلانية الكلاسيكية؛ كان في موضوعين مهمين، أبطلوا فيهما قانون عدم ارتفاع النقيضين:

---

(١) راجع أي كتاب في المنطق التقليدي، أو كتب أرسطو فيه؛ وهي متوفرة باللغة العربية.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٤٣.

الأول: مبحث الصفات الإلهية[1]؛ فقالوا إن هذه الصفات ليست هي عين الذات القدسية، ولذلك نقول: الله عالمٌ بعلمٍ، وقادرٌ بقدرةٍ، وحيٌّ بحياةٍ. لكنها أيضًا ليست غير الذات، أي ليست مستقلَّةً عنها؛ وإلا تعدَّدت جهات القدم والأزل. فنقول الصِّفات قائمةٌ بالذات، لا هي الذات، ولا هي غير الذات[2].

الثاني: فكرة الحال؛ وقد اشْتُهِرت عن أبي هاشمٍ الجبَّائيِّ، وقال بها أبو بكرٍ الباقلَّانيُّ على صفةٍ أخرى، بينما رجع عنها إمام الحرمين الجوينيُّ بعد أن اعتنقها زمانًا[3]. والحال هو واسطةٌ بين الوجود والعدم، وله ثبوتٌ في الخارج، لكنه ليس استقلالًا -كالسواد في شيءٍ- بل باعتبار التبعية لغيره، كالقادِرِية والعالمية. أما نقيض الموجود فليس هو المعدوم، بل اللاموجود. يقول الشهرستاني وهو من أفضل مَن تكلَّم في الموضوع[4]: «قال المثبتون: نحن لم نُثبِت واسطةً بين النفي والإثبات، فإن الحال ثابتةٌ عندنا ... ولم نقل على الإطلاق إنه شيءٌ ثابتٌ على حياله موجود؛ فإن الموجود المحدث إما جوهرٌ وإما عَرَضٌ، وهو ليس أحدهما، بل هو صفةٌ معقولةٌ لهما»[5]. فالسواد مثلاً له أحوالٌ؛ هي: الوجود والعرضية واللونية والسواد[6].

وقال الشهرستاني أيضًا: «الضابط أن كل موجودٍ له خاصِّيَّةٌ يتميز بها عن غيره، فإنما يتميز بخاصيةٍ هي حالٌ، وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حالٌ، وهي التي تُسمَّى صفات الأجناس والأنواع... والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة، ولا هي أشياء، ولا تُوصَف بصفةٍ ما. وعند ابن الجبَّائي ليست هي معلومةٌ على حيالها، وإنما تُعلَم مع الذات»[7]. بينما اعتبر الباقلَّاني أن كل

---

(1) مناهج البحث، ص ١٤٨ إلى ١٥٠.

(2) راجع كتب الكلام والعقيدة؛ ومنها: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨٤ فما بعدها.

(3) نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٣١.

(4) في كتابه نهاية الإقدام، ص ١٣١ إلى ١٤٩. وراجع أيضًا: الفرق بين الفرق، ص ١٤٥-١٤٦.

(5) نهاية الإقدام، ص ١٣٦.

(6) نهاية الإقدام، ص ١٣٩.

(7) نهاية الإقدام، ص ١٣٣.

صفةٍ لموجودٍ لا تتصف بالوجود فهي حالٌ، سواءٌ كان المعنى الموجب مما يُشترَط في ثبوته الحياة أو لم يُشترَط[1].

٣- اختلاف مفكري الإسلام في مبدأ التناقض:

هذا رأي بعض المتكلمين، من معتزلةٍ وأشاعرةٍ؛ الذين خرجوا على مبدأ الثالث المرفوع، ولم يروه لازمًا. بينما تمسك بالقانون المذكور آخرون، كالفخر الرازي وابن تيمية[2]. وقد اعتبر مصطفى صبري أن قانون التناقض مبدأٌ عقليٌّ ثابتٌ لا يمكن أن يتخلف أبدًا، وأن هذا هو الفرق بين أحكام العقل وأحكام التجربة؛ فالأولى حقائق أزليَّة يستحيل أن تتغير، والثانية عادية يمكن أن تتبدل[3]. ورأى كذلك أن مبدأ الثالث المرفوع ضروريٌّ لإثبات الألوهيَّة؛ قال: «إذا زال هذا القانون وجاز التناقض ولم يبق في الدنيا مُحالٌ، كما توهَّم هيغل ... فإذا جاز كل شيءٍ ... حتى جاز الذي لا يجوز، وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب، فكان كل شيءٍ ممكنًا وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدةً لمذهب هيغل؛ لم يثبت وجود الله»[4]، وكأنه بهذا يرد على بعض مفكري الإسلام الذين جوَّزوا التناقض، لكن يبقى للنظر مجالٌ في هذا السؤال: هل يؤثر فعلًا انهيار هذا القانون على سلامة الاستدلال على الألوهية؟ لا أدري.

٤- التناقُض في الفلسفة:

ومهما كان الأمر، فالجدير بالذِّكر أن بعض الفلاسفة لا يعترفون بالقيمة «الخطيرة» لهذا القانون. فكانط مثلًا، رغم تصحيحه لمبدأ الثالث المرفوع؛ لا يرى له سوى قيمةٍ تحليليَّةٍ تجعل منه مجرد تحصيل حاصلٍ. أي أنه معيارٌ سلبيٌّ لا يضع أية أحكامٍ إيجابيَّةٍ صحيحةٍ. ولذلك ينحصر استعماله في دائرة المنطق الصوري خاصَّةً.

---

(١) نهاية الإقدام، ص ١٣٢.

(٢) مناهج البحث، ص ١٥١.

(٣) راجع: موقف العقل والعلم والعالم، ٢/ ١٢٤ إلى ١٢٩.

(٤) موقف العقل، ٢/ ١٢٧-١٢٩.

وهذا هو السبب في أن كانط وضع قائمةً بمبادئ ومقولاتٍ ذهنيةٍ أخرى؛ رأى أنها أفيد وأخصب[1].

ومن جهته لاحظ الفيلسوف الفرنسي بوترو أنه إذا كان النقيضان في المنطق الخالص لا يُوجَدان معًا، بل إذا وُجِد أحدهما ارتفع الآخر لا محالة؛ ففي الواقع ونظام الوجود العملي لا يندثر المتناقضان ولا ينهدمان؛ بل ينتهيان إلى شكلٍ آخر جديدٍ. ففي الواقع، الخارج باصطلاح المتكلمين؛ (+ج) + (–ج) = صفر، بخلاف المعادلة المنطقية[2]. ولذلك يعني مبدأ الثالث المرفوع رفض كل تدرُّجٍ في الوجود؛ فهو منطق ينبني على قيمتين فقط، لا على قِيَمٍ كثيرةٍ، بينما الواقع في حقيقته متنوعٌ؛ تكثر فيه الوساطات والاحتمالات[3].

٥- الثالث المرفوع في المنطق المعاصر:

ولا بد أن أشير هنا اختصارًا إلى أن أبحاث بعض الرياضيين والمناطقة المعاصرين قد انتهت إلى إثبات الواسطة، ورفض مبدأ الثالث المرفوع. وأهم هؤلاء الهولندي بروير(Brouwer)؛ الذي توصَّل إلى احتمال القيمة الثالثة، حين درس تناقضات اللانهائي. فيمكن للقضية الواحدة ألَّا تكون صحيحةً، وألَّا تكون خاطئةً أيضًا [4]. ولذلك فإن المنطق التالي: إذا كان خطأً أن «ج» خطأ، فإننا نستنتج أن «ج» صحيح؛ منطقٌ غير صحيح ولا مُسَلَّم. بل إذا كان خطأً أن «ج» خطأ، فهذا معناه أن «ج» صحيحٌ، أو أن لهُ قيمةً أخرى ثالثةً. وفي هذا الإطار استطاع المنطق المعاصر بناء استدلالات وبراهين تقبل القيمة الثالثة؛ فإلى جانب القضية الصحيحة والخاطئة، تُوجَد أيضًا قضية «لا معنًى» لها أو محتملة.[5] بل إن رايشنباخ وضع منطقًا جديدًا

---

(١) كانْت، ص ٧٤.

(2) La philosophie de Kant , p 79.

(3) La Raison , p 53.

(4) Histoire de la logique, p71.

(5) La Raison , p 53.

لا يكون ثلاثيًّا فقط في تقسيماته أو قِيَمه، بل أكثر من ذلك: (٢ + ب٢)، حيث «ب» عددٌ طبيعيٌّ صحيحٌ[1].

وخلاصة هذا كله أنه ليس لمبدأ الثالث المرفوع، الذي احتفلت به العقلانية التقليدية أيما احتفالٍ حتى صار شعارها الرئيس؛ المعنى نفسه والأهمية ذاتها اليوم.

٦- الغيب هنا :

وإذ عوضت العقلانيات النسبية العقل المطلق، فإن هذا يجعلنا أكثر تقبُّلًا للغيب وعجائبه. بما أن الشيء الغيبي «أ»، مثلًا؛ إذا لم يكن مقبولًا في النظام العقلاني (١)، فهو سائغٌ أو محتملٌ في النَّسق العقلاني (٢).، ثم هذا يجعلنا أشد حذرًا واحتياطًا، فنتجنب الخوض في قضايا الغيب بثقة العقل المطلق؛ لأن الشيء الغيبي «ب»، مثلًا؛ لو علَّلناه بنظامٍ عقليٍّ (٣) وبدا لنا ذلك لازمًا أو صحيحًا، فإن تعليله الحقيقي في واقع الأمر يكون وفق النظام العقلي (٤)، أو ربما وفق نظام عقلي (س)؛ نجهل عنه كل شيء.

(1) Histoire de la logique, p 71.

الفصل الخامس

نماذج من عوالم الغيب

وقد خصصت هذا الفصل الأخير لبعض أمور الغيب التي نجهل حقيقتها. وهي أمثلةٌ بارزةٌ لتقاطع عالمي الغيب والشهادة، ومظاهر للحدود التي يجد العقل نفسه عاجزًا عن اختراقها. وأبدأ بالسِّرِّ الذي بين جنبينا، أعني الروح، وأختم بمصيرنا الذي هو الموت، وهو يومٌ له ما بعده.

أولا: الروح من أسرار الوجود

من ألغاز الوجود روح الإنسان التي بها قيامه وحياته، وهي جزءٌ منه وأقرب شيءٍ إليه، بل لعلها تمثل الحقيقة الإنسيَّة نفسها. ومع ذلك فنحن نجهل كل شيءٍ عن الروح؛ أصلها، وطبيعتها، ونوع حياتها وموتها، وممَّ تتشكل.

والروح موجودةٌ وحيَّةٌ بلا شكَّ. ومما يدل على ذلك ظاهرة قيام الأجزاء الأخرى للمخ بالعمليات الخاصَّة التي كان يقوم بها الجزء الذي تعرض للتلف أو التدمير؛ مما يعني أن تدمير جزءٍ أو أجزاء من الدماغ لا يؤدي إلى اندثار معالم الشخصية الفردية[1].

---

(1) L'Au-Delà, p 117.

- وتعرف الظاهرة في الفرنسية ب «ظواهر التعويض Phénomènes de vicariance».

ونعرف عن الروح أشياء أخرى أيضًا؛ مثلما قال ابن تيمية: اتَّفق العلماء على أنَّ الرُّوح مخلوقةٌ، وقال الجمهور بأنها قائمةٌ بذاتها، تُقبَض وتُنعَّم وتُعذَّب[1].

وعدا هذه الحقائق لا نعرف شيئًا عن الروح. وقد أكثر البعض الكلام في تعريف الروح والنفس، وتَنطَّع قومٌ وتباينت أقوالهم، حتى قيل إن الأقوال فيهما بلغت مائةً[2]. وهي مع ذلك لا تفيد شيئًا ولا طائل من ورائها. فقولك مثّلا: «الروح جسمٌ لطيفٌ يسري في جميع أجزاء الجسد»؛ لا يقدِّم شيئًا ولا يؤخِّر في أمرِ حقيقة الرُّوح.

وقد كان الوحي حريصًا على إبراز هذه الحقيقة؛ فخاطب النبي الكريم قائلًا: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[3]. وسبب نزول هذا التوجيه الإلهي أنَّ بعض يهود المدينة مرَّ على النبي ﷺ، وهو في حرثٍ أو نخلٍ؛ فقال بعضهم لبعضٍ: سلوه عن الروح، وقال آخرون: لا تفعلوا؛ حتى لا يستقبلكم بشيءٍ تكرهونه. فسألوه، ولم يردَّ النبيُّ عليهم بشيءٍ، حتى نزلت الآية.[4] وقال أكثر أهل العلم إن اليهود سألوه عن الروح التي تكون بها الحياة في الجسد، وهي المقصودة في الآية[5].

ولهذا الإبهام حِكَمٌ بيَّن العلماء بعضَها. قال ابن بطالٍ: معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله بعلمه بدليل هذا الخبر. والحكمة في إبهامه اختبار الخلق ليعرِّفهم عجزهم عن علم ما لا يدركونه حتى يضطرهم إلى ردِّ العلم إليه[6]. وقال أبو العباس

---

(١) راجع الفتاوي، ٤/ ٢١٦ إلى ٢٣١.

(٢) فتح الباري، ٩/ ٣٢٠، تفسير سورة الإسراء.

(٣) سورة الإسراء؛ آية ٨٥.

(٤) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب العلم، باب عن الروح. وفي كتاب التفسير، باب ويسألونك عن الروح. ورواه مسلمٌ في كتاب المنافقين من صحيحه، والترمذي في التفسير، وأحمد في المسند.

(٥) فتح الباري، ٩/ ٣٢٠. وراجع حول تنوع الاستعمال القرآني لكلمة الروح: تأويل مشكل القرآن، ص ٣٧٠ فما بعدها. فتح الباري، ٩/ ٣٢٠.

(٦) نقله ابن حجر في فتح الباري، ٩/ ٣٢١.

القرطبي في قوله سبحانه: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[1]؛ «أي هو أمرٌ عظيمٌ، وشأنٌ كبيرٌ من أمر الله تعالى، مُبهِمًا له وتاركًا تفصيله ليعرف الإنسان على القطع عجزَه عن علم حقيقةِ نفسه مع العلم بوجودها. وإذا كان الإنسان في معرفة نفسه هكذا؛ كان بعجزه عن إدراك حقيقة الحقِّ أولى».[2]

وإذا كان مفهوم الآية هو منْع الكلام في الروح، فكيف نعلِّل حديث بعض العلماء في هذا الموضوع، مثل محمد بن نصر المروزي، والقاضي أبو يعلى الحنبلي، والحافظ أبو عبد الله بن منده الذي صنَّف كتابًا كبيرًا في «الروح والنفس»، وغيرهم كثير[3].

والجواب أن كلام هؤلاء لم يكن بطريق التخمين والعقل المحض، بل جاء بِناءً على النصوص الشرعية؛ وخاصَّةً من الحديث. قال ابن تيمية: «ليس في الكتاب والسنة أن المسلمين نُهوا أن يتكلموا في الروح بما دلَّ عليه الكتاب والسنة، لا في ذاتها ولا في صفاتها. وأما الكلام بغير علم فذلك محرَّمٌ»[4]. فكل بحثٍ في الروح اهتدى بالآيات والأحاديث الصحيحة، وتَقيَّد بها؛ فهو جائزٌ. ومن أمثلته ما كتبه الحافظ ابن عبد البر القرطبي عن مصير روح الميت[5]. وذلك لأن الروح غيبٌ عنَّا، وفي مسائل الغيب نرجع إلى الوحي، وما لم يُشِر إليه أو يبيِّنه نتوقف فيه ونكِلُ عِلمَه إلى الله تعالى.

وما سبق يخصُّ الروح التي تظل مجهولةً بالنسبة إلينا، باعتبارها سرّ الحياة. أما النفس وما يتعلق بها، من الطبائع والخصائص والاستعدادات والمميزات؛ فيجوز معرفته، وهو موضوع علم النفس المعاصر، ويساعد على هذا تفرقةُ الجمهور بين الروح والنفس.

(١) سورة الإسراء؛ آية ٨٥.

(٢) المفهم، ٧/ ٣٥٦-٣٥٧، كتاب التفسير، سورة الإسراء.

(٣) ذكر ابن تيمية بعضهم: الفتاوى، ٤/ ٢١٧.

(٤) الفتاوى، ٤/ ٢٣١.

(٥) راجع: التمهيد، ٢٠/ ٢٣٨ إلى ٢٤٦، حديث ثامن للعلاء بن عبد الرحمن.

إن حجب الله سبحانه حقيقة الروح عن البشر؛ درسٌ للإنسان يُبيِّن له قصور علمه ومحدودية إدراكه، كما يحذِّره من الانشغال بما لا سبيل إلى كشفه.

ثانيا: ميثاق الذر

الغيب هو ما لا سبيل إلى إدراكه، ولذلك نرجع إلى نصوص الوحي للتعرُّف على أحداث ووقائع وعوالم لا نعلم عنها شيئًا، وهي مع ذلك حقيقيَّةٌ وموجودةٌ. من ذلك ما اصطلح العلماء على تسميته ب «ميثاق الذر»، أو «عهد الذر». فما هو هذا الميثاق وما قصته؟

١- الميثاق في القرآن:

يقول الله جل جلاله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾[١].

وقد فسَّر بعض العلماء الآية على معنى أن الله تعالى أخرج الذرية، وهم الأولاد؛ من أصلاب آبائهم، وذلك الإخراج أنهم كانوا نُطفةً، ثم صيَّرهم تعالى في أطوارٍ من الخلق حتى استووا بشرًا سويًّا. ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركَّب فيهم وفي سائر خلقه من دلائل الوحدانية وعجائب الصنع؛ فبهذا الإشهاد صاروا كأنهم قالوا بلى، وإن لم ينطقوا. فهذا كلُّه على سبيل المجاز التمثيلي.[٢]

٢- بيانه من السُّنَّة:

وهذا الرأي، الذي قال به جماعةٌ من المفسرين؛ صحيحٌ بحسب مقتضيات اللغة وسياق الآية، لكن السُّنة لا تؤيده؛ حيث جاءت بعض الروايات، في قصة «ميثاق الذر»؛ تفيد وقوعها حقيقة لا مجازًا. والحديث، كما هو مقرَّرٌ عند العلماء؛ مُبيِّن

(١) سورة الأعراف؛ آية ١٧٢.

(٢) مراح لبيد، ١/ ٣٠٦. الجامع لأحكام القرآن، ٧/ ٢٠٠.

للقرآن الكريم ومفسِّر لمجمله. ولذلك كان أعلى أنواع التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير القرآن بالحديث والمأثور.

وقد سئل عمر بن الخطاب ﷺ عن الآية المتقدمة؛ فحدَّث أنه سمع النبي ﷺ يقول فيها: *«إن الله تعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه؛ فاستخرج منه ذريةً، فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون. ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذُرِّية، فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون»*.[1] قال أبو عبد الله القرطبي: معنى هذا الحديث قد صحَّ عن النبي ﷺ من وجوهٍ ثابتةٍ كثيرةٍ[2]. ومنها ما رواه ابن عباس عن النبي الكريم: *إن الله أخذ الميثاق من ظهر بني آدم عليه السلام بنعمان يوم عرفة، فأخرج من صلبه كل ذرِّيَّة ذرأها فنثرها بين يديه، ثم كلمهم قُبُلًا؛* قال ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾[3]. فهذا الحديث يُثبت أصل الإخراج في عالم الذَّرِّ؛ لذلك قال الطحاوي في عقيدته: ونؤمن بأن «الميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم وذريته حقٌّ»[4]. ثم جاءت رواياتٌ أخرى عن الرسول الكريم وبعض صحابته تُفصِّل في القصة.[5]

---

(١) رواه الإمام مالك في الموطأ، باب النهي عن القول في القدر. وكذا أبو داود والنسائي والترمذي وابن حبان وابن أبي حاتم والطبري. وقال ابن كثير: كلهم من طريق مالك. والحديث حسنه الترمذي. راجع: تفسير ابن كثير، ٢/ ٢٦٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ٧/ ٢٠٠. وشفاء العليل، ص ٢٤.

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده، والنسائي في كتاب التفسير من سننه، والطبري في جامع البيان، وأخرجه الحاكم في المستدرك وصحح إسناده. وفي تفسير ابن كثير، ٢/ ٢٦٤.

(٤) الطحاوية وشرحها، ٢/ ٣٠٢.

(٥) راجع هذه الروايات في التفاسير بالمأثور خاصة، ومنها تفسير ابن كثير، ٢/ ٣٢٦-٢٦٤. وقد أورد ابن القيم كثيرًا من هذه الأخبار في: شفاء العليل، ص ٢٣ إلى ٢٨. وكذا صاحب شرح العقائد الطحاوية، ١/ ٣٠٣ فما بعدها. وقصة الذر ثابتةٌ عن ابن عباسٍ من كلامه أيضًا. ومثلها لا يقال إلا عن توقيف.

٣- عالم الذر:

لما خلق الله تعالى آدم، أخرج جميع أبنائه إلى الوجود؛ أي كل البشر من عهد آدم إلى آخر من تقوم عليهم القيامة. وهذا الإخراج يحتمل أن يكون من ظهر آدم فقط، فيظهر كل أبنائه منه. ويحتمل أن الباري سبحانه أخرج من ظهر آدم بنيه لصلبه فقط، ثم أخرج بني بنيه من ظهور بنيه، وهكذا على حسب الظهور الجسماني في الدنيا إلى يوم القيامة. فاستغنى عن ذكر إخراج بني آدم من آدم بقوله: ﴿مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾.[1]

لكن الناس لم يكونوا حين الإخراج كحالهم اليوم، بل كانوا كما ورد في الحديث كالذر. والذر يُقال لصغار النمل، أو للهباء والغبار الدقيق الذي يطير في الهواء. أي أن الذر يُضرَب به المثل في الصِّغَر، ومنه الذرة[2]؛ وذَرَّ الله الخلق في الأرض أي نشرهم. وقد خلق الله تعالى في ذلك الذرِّ العقل والفهم والنطق، حتى يستوعبوا العهد[3]. ثم إن البشرية حين خرجت إلى عالم الذرِّ انحصرت جميعًا قُدَّام آدم ونظر إليهم بعينه، كما روي الترمذي؛ وخاطبهم الله سبحانه: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؛ فقالوا: ﴿بَلَىٰ﴾. قال القرطبي: «أخذ عليهم العهد بأنه ربهم وأن لا إله غيره؛ فأقروا بذلك والتزموه، وأعلمهم أنه سيبعث إليهم الرسل، فشهد بعضهم على بعضٍ»[4]. ثم أعادهم الباري إلى صلب آدم، فلا تقوم الساعة حتى يُولَد كل مَن أُخِذ منه الميثاق.[5]

وهذا هو القدر الذي اتفقت عليه الأحاديث والأخبار، وليس في التفاصيل التي ذكرها بعض المفسرين، كزمان أخذ العهد وكيفيته؛ نصوصٌ ثابتةٌ، ولا يضرنا جهل جزئيات القصة، «وكل ما عسر على العقل تصورُه يكفينا فيه الإيمان به، ورد معناه إلى الله تعالى».[6]

---

(١) حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، ٣/ ١٠٦-١٠٧. شفاء العليل، ص ٢٨.

(٢) لسان العرب، مادة ذرر، ٤/ ٣٠٤.

(٣) مراح لبيد، ١/ ٣٠٦.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، ٧/ ٢٠٠.

(٥) حاشية الصاوي، ٢/ ١٠٦.

(٦) حاشية الصاوي، ٢/ ١٠٨.

وقد قرأ الكوفيون وابن كثيرٍ: «ذريتهم»؛ والمعنى أن البشرية كلها ذريَّةٌ واحدةٌ لآدم. وقرأ الباقون: «ذرياتهم»، والمعنى أن الله تعالى استخرج ذرياتٍ كثيرةً، أي أجيالًا من الناس.[1] واختلف المفسرون فيمن القائل: ﴿شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾؛ فقيل: لما قال الذرُّ بلى؛ قالت الملائكة: شهدنا بإقراركم، لئلا تقولوا كنا غافلين. وقيل: بل هو من قول بني آدم، والمعنى: بلى شهد بعضُنا على بعضٍ.[2]

٤- العوالم الثلاثة:

تثبت قصة الذَّرِّ أن وجود الإنسان يمر بمراحل ثلاثةٍ:

أولها: عالم الذر. فهو عالمٌ حقيقيٌّ؛ شهده كل واحدٍ مِنَّا ووعاه. والظاهر أن الله تعالى لما ردَّ الذر إلى ظهر آدم قبض أرواحهم[3]. وقد «أشهد الله جميع خلقه على نفسه منذ البداية، ولم يتخلف عن تلك المشاهدة مخلوقٌ سابقٌ أو لاحقٌ»[4]. ولذلك قال الشيخ الطرطوشي: «إن هذا العهد يُلزم البشر، وإن كانوا لا يذكرونه في هذه الحياة؛ كما يلزم الطلاق من شُهِد عليه به وقد نسيه»[5].

ثانيها: عالم الدنيا.

ثالثها: عالم الآخرة.

٥- الفطرة من آثار «عهد الذر»:

وقد رأى بعض العلماء أن فطرة الإيمان أصلها ذلك العهد الذي أخذه الله ﷻ على الإنسانية. ولذلك قالوا: إن الآية عامَّةٌ تخاطب جميع الناس؛ لأن في قرارة كل واحدٍ منهم شعورًا بأن له خالقًا ومُدبرًا، وجاء إرسال الرسل تذكيرًا بالعهد وإقامةً

(١) راجع: تفسير ابن كثير، ٢/ ٢٦٥. الجامع لأحكام القرآن، ٧/ ٢٠٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ٧/ ٢٠٢. مراح لبيد، ١/ ٣٠٦. حاشية الصاوي، ٢/ ١٠٦.

(٣) حاشية الصاوي، ٢/ ١٠٧.

(٤) الحياة والموت، محمد الشعراوي، ص ٩.

(٥) الجامع لأحكام القرآن، ٧/ ٢٠١.

للحجَّةِ لما ذهل البشر عن التوحيد[1]. ولذلك كان للإنسان شعورٌ بعالم الغيب؛ كما قال الشعراوي في ميثاق الذر : «لولا هذه المشاهدة، لما استطاع إنسانٌ أن يستوعب قضية الإيمان بالغيب، وفي قمتها الإيمان بوجود إلهٍ»[2].

ومصداق هذا حديث: *«كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطرة، فأبواه يُهوِّدانه أو يُنصِّرانه أو يُمجِّسانه»*[3]. وكذلك الحديث القدسي: *«إني جعلت عبادي حُنَفاء، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرَّمت عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرتهم أن يُشركوا بي ما لم أُنزِّل به سلطانًا»*[4]. قال أبو العباس القرطبي: حنفاء جمع حنيف؛ وهو المائل عن الأديان كلها إلى فطرة الإسلام ... والشياطين يعني شياطين الإنس من الآباء والمعلمين ... وشياطين الجن بوساوسهم. ومعنى اجتالتهم، أي صرفتهم عن مُقتَضى الفطرة الأصليَّة[5].

إن عالم الذر جزءٌ من عالم الغيب الواسع، وهو مِثالٌ للقدرة الإلهية التي تقلِّب الوجود الإنساني في أطوارٍ مختلفةٍ؛ تدلُّ كلُّها على أن لهذا الوجود غايةً يسير إليها: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.[6]

ثالثًا: سر القدر

من قضايا العقيدة والغيب التي تتعالى على العقل وتتجاوز حدوده؛ القدر. وليُرِح الإنسان نفسه، فليوقن أنه لن يصل في الدنيا إلى معرفة حقيقة القدر وكشف

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، ٧/ ٢٠١. شفاء العليل، ص ٢٨. تفسير ابن كثير، ٢/ ٢٦٥.

(٢) الحياة والموت، ص ٩ .

(٣) رواه الطبراني في المعجم الكبير ، وأبو يعلى ، والبيهقي في السنن الكبرى عن الأسود بن سريع، وصححه السيوطي في الجامع الصغير، ٣/ ٩٦.

(٤) رواه مسلم في باب تعليم الجاهل، كتاب العلم .

(٥) المفهم، ٦/ ٧١٢.

(٦) سورة المؤمنون؛ آية ١١٥ .

سره، ولذلك قال النبي ﷺ: *إذا ذُكر القدر فأمسكوا*. وقال لبعض الصحابة الذين اختلفوا في القدر: *عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه*[1].

١ - النهي عن البحث في القدر:

قال ابن رجب: «النهي عن الخوض في القدر، يكون على وجوه منها: ضرب كتاب الله بعضه ببعض، فينزع المثبت للقدر بآية، والنافي له بأخرى، ويقع التجادل في ذلك ... ومنها الخوض في القدر إثباتا ونفيا بالأقيسة العقلية؛ كقول القدرية: لو قدّر وقضى ثم عذّب كان ظالما. وقول من خالفهم: إن الله جبر العباد على أفعالهم، ونحو ذلك. ومنها الخوض في سر القدر، وقد ورد النهي عنه عن عليٍّ وغيره من السلف، فإن العباد لايطلعون على حقيقة ذلك».[2] وقال الطحاوي في عقيدته: «وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولانبي مرسل. والتعمُّق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان ... فالحذر كل الحذر من ذلك نظرًا وفكرًا ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن آنامه، ونهاهم عن مرامه ... ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾»[3].

وإذا كان سر القدر من الغيوب المجهولة، فإنه لابأس من بعض المحاولات التي ترمي إلى إقرار القدر مع إنقاذ حرية الإنسان، وذلك كنظريات الأشاعرة والماتريدية وابن رشد وابن تيمية. وليست هذه المحاولات أجوبة نهائية للإشكال، لكن يمكن الاستئناس بها. وقد اضطر إليها العلماء، لما غدا الناس يسألون عن القدر، بل ربما وقعت الشبهة في عقيدة بعضهم، فتعيّن توضيح هذا الركن الإيماني، الذي هو القضاء والقدر.

---

(١) الحديث الأول رواه الطبراني عن ابن مسعود، وابن عدي في الكامل، وهو حسن، الجامع الصغير ١/ ١٢٩. والثاني رواه ابن ماجه عن أبي هريرة، والترمذي في كتاب القدر من سننه، وهو حسن كذلك.

(٢) فضل علم السلف، ص ١٦-١٧.

(٣) الطحاوية وشرحها لابن أبي العز، ١/ ٣٢٠ فما بعدها.

٢- أين تكمن مشكلة القدر؟

إن الحرية المطلقة، التي قال بها بعض الفلاسفة وتغنى بها بعض الشعراء؛ مجرد أسطورة أو حلم. فالقدر حاضر في كل شيء، وأوّلُه أننا لا نختار مولدنا في الزمان والمكان، ولا أبوينا، ولا أجسامنا ولا طباعنا. والإنسان يعيش في بيئة خاصة تحكم كثيرًا من شؤون حياته، فللظروف الطبيعية آثارها، وللمجتمع ونظمه قيود. وكثيرًا ما يشعر الفردُ بأنه كالقشة التي يحملها السيل، فلا يعرف أين يسير، فهو لا يملك من أمره شيئًا. لكن في الوقت نفسه يوجد مجالٌ لحرية الإنسان واختياره، حيث يشعر كل منّا بقدرة معينة على الحسم في كثير من الأمور. وتكمن مشكلة القدر في التوفيق بين هذين الجانبين: القدر الإلهي المهيمن على كل شيء بقدرة خالق الفرد والمجتمع والطبيعة، والاختيار الإنساني الفردي الحرّ. وفي هذه الجدليّة أيضا تظهر مشكلةُ وجود الشر في العالم ومصدره.

يقول ابن رشد موضّحًا إشكال القضاء والقدر: «هذه المسألة من أعْوص المسائل الشرعية. وذلك أنه إذا تُؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول. أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجودة في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فإنه تلْفى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسانَ مجبور على أفعاله ... وكذلك ... الأحاديث ... ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين. فرقة اعتقدتْ أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لِمَكان هذا تَرتب عليه العقاب والثواب؛ وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبورٌ على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية. وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين الطرفين....»[1] .

٣- الإشكال عام في الفكر الإنساني:

ومشكلة القدر والحرية ليست خاصة بالفكر الإسلامي، بل هي قديمة قدم الفكر الإنساني بجميع مدارسه، وقد شُغلت بها كل الأديان والفلسفات

(١) مناهج الأدلة، ص ١٠٤-١٠٥.

والمنظومات الأخلاقيّة على حدّ سواء. فقد انشغل بها العقلُ المسيحي[١]، بل كانت من أسباب الخلاف الرئيسة بين الفرق المسيحية[٢]. كما شكّلت القضية محورَ مجموعة من الفلسفات؛ كما عند بوهم، وجرسونيد، ولوكيي[٣]. بينما اعتبر رنوفيي (Renouvier) أن الإشكالية الفلسفيّة الأولى عبر التاريخ؛ هي كيفية التوفيق بين الحرية والحتمية[٤].

ويرى فولتير أن قضية أصلِ الشر تتجاوزُ طاقةَ العقل، لذلك فهي غير ممكنة الفهم والإدراك[٥]. وكذلك قال هيوم: إن بعض الأسئلة الميتافيزيقية، كأصل الشر ومشكلة الحرية والضرورة؛ تُبين بوضوح حدود العقل وعجزه عن النفاذ إلى بعض الأمور[٦]. لذلك كانت مسألة الحرية أشدَّ القضايا الميتافيزيقية صعوبةً واستغلاقًا[٧]. فلا عجب أن تبقى قضية القدر وأصل الشر دونَ حل، برغم أنها أثيرت منذ قرون[٨]. وفي السياق نفسه اعتبر أستاذ الفلسفة المصري زكريا إبراهيم أن مشكلة الحرية هي مشكلة الوجود الإنساني بأسره، وهي لذلك مشكلة المشاكل[٩]؛ قال: مشكلة الحرية هي بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما برحت تُؤرق مفكري اليوم، كما أرّقت من قبل فلاسفةَ اليونان[١٠]. لذلك سلّم زكريا إبراهيم،

---

(1) Histoire de la philosophie, 3/9-10, 27, 28.

(2) Histoire de la philosophie, 4/15.

(3) Histoire de la philosophie, 7/72-73 (sur Jules Lequier). Articles sur: Jakob Boehme, et Gersonide in: Encyclopaedia Universalis, 4/285, 10/433.

(4) Histoire de la philosophie, 1/33.

(5) Le scepticisme philosophique, p 129.

(6) Enquête sur l'entendement humain, p 152-153.

(7) Enquête ... p 144.

(8) Histoire de la philosophie, 4/356.

(٩) مشكلة الحرية، زكريا ابراهيم، ص ٩، ١٣.

(١٠) مشكلة الحرية، ص ١٠.

مع الفلاسفة الميتافيزيقيين؛ بأن «الأصل في الحرية هو سرّ؛ هيهات لنا أن نزيح النقاب عنه»[1].

ومن النظرات الساخرة للفيلسوف الفرنسي بايْل ملاحظته أن الثنوِية، على بُطلانها وتهافتها؛ تَحل إشكال القدر ووجود الشر بأفضل مما يفعل الدين المسيحي السماوي، مع صدقه وصحته[2]، وهذا بحسب الظاهر. ذلك أن الثنوية تقول بوجود إلهين في العالم: إله النورُ فاعل الخير، وإله الظلمة فاعل الشر. يقول ابن الجوزي: «الذي حملهم على هذا أنهم رأوا في العالم شرًا واختلافًا، فقالوا: لايكون من أصل واحد شيئان مختلفان»[3].

إن إشكالية الحرية هي حتف النظر العقلي؛ على حدّ تعبير الفرنسي لافل (Lavelle)[4]. فهذه القضية درس قاس للعقل البشري، ومظهر بارز لقصوره الذاتي. فهو مدعوٌّ إلى السجود لخالقه والاستسلام لبارئه، بمجرد دخوله عالمَ الغيب بجلاله وسعته وعظمته.

رابعا: لغز الزمان

يثير موضوع الزمان إشكالاتٍ لا تنتهي؛ دون حلها خرط القتاد والصعود إلى السماء. فهذا لُغزٌ قديمٌ، بل هو أقدم ألغاز الفكر والفلسفة، وأصعبها تناولًا وأعقدها حلًّا. ومع ذلك لا شيء أقرب إلى الإنسان من الزمان، فوجوده نفسه وما فيه من أحاسيس وأعمال؛ يقع داخل إطار الزمان. حاول أن تسأل نفسك هذا السؤال وأن تجيب عنه: ما هو الزمان؟

---

(١) مشكلة الحرية، ص ٧.

(٢) هذا تقريبًا هو نفس الحل الذي سقطت فيه الغنوصية؛ راجع:

- Histoire de la philosophie, 4/356.
- Article Gnostiques, in: Encyclopaedia Universalis, 10/535 et après.

(٣) تلبيس إبليس، ص ٥٧.

(٤) مشكلة الحرية، ص ٢١٨.

١ - ما هو الزمان؟

فرض موضوع الزمان نفسه على العلم المعاصر، خصوصًا بعد ظهور الفيزياء النسبية؛ فهو اليوم من ألغازه الكبرى التي لم يستطع فك طلاسمها وكشف أسرارها[1].

إن الزمان بحرٌ لا يُرى له ساحلٌ، ولا يُميَّز فيه وسطٌ من طرفٍ. لقد جعل بعضهم من المستقبل محور الزمن ونقطة ارتكازه، لكن كيف نعتمد على شيء لم يُوجَد بعدُ ولا يعرفه أحدٌ؟ وكذلك الماضي، فهو لا يُوجَد الآن؛ فقد انقضى وصار عدمًا، قال آخرون، فليكن المرجع هو الحاضر؛ ولكن ما هو الحاضر؟ أليس مجرد مَعبَرٍ عابر بين الماضي والمستقبل، فهو ينفلت منّا باستمرارٍ، وليس له امتدادٌ وثباتٌ؟ إن هذا الحاضر قبل أن نُفكِّر فيه يكون مُستقبلًا، ثم بمجرد أن ننتبه إليه إذا هو قد صار من الماضي، موضوعًا للتأمل والفكر. يقول وايتهيد: إن ما نُسمِّيه الحاضر هو الجزء الحي من الذّاكرة، والذي له طابع التوقع[2]. ومنذ القِدَم انقسم الفلاسفة في موضوع الزمان إلي رأيين:

الأول يرى أنه لا وجود للزمان خارج الروح، فهو إحساسٌ ذاتيٌّ لا علاقة له بالكون؛ ولذلك لا نستطيع أن نتمثل الزمان خارج أنفسنا[3]. ومن أشهر القائلين بهذا الرأي القديس «أغسطين»[4].

والثاني يرى أن الزمان حقيقةٌ واقعيَّةٌ، لها وجودها المستقل، ومن ثَمَّ فإن الزمن واحدٌ لا يختلف مهما اختلفت العوالم والحركات والأشخاص. ومن أبرز العلماء الذين ثبَّتوا هذه الفكرة : نيوتن؛ وكان يرى أن في الزمان بُعدًا أو شيئًا إلهيًا.[5]

---

(1) Philosophie et science du Temps, p 117.

(2) La vie de l'espace , p 118-120.

(3) La vie de l'espace, p 193 à 199, 201. Le Temps , p 37.

(4) Philosophie et science du Temps, p19-20

(5) La notion de Temps, p 41. Philosophie et science du Temps, p54

وسواء اعتبرنا الزمان إحساسًا ذاتيًّا أو شيئًا واقعيًّا، فإن مشكلةً أخرى تظهر، وهي : كيف نُفسِّر الزمان؟

لقد اعتبر أرسطو أن الزمن هو مقدار الحركة والتحول[1]. وهذا التصور هيمن طويلًا على كثيرٍ من الاتجاهات الفلسفيَّة، لكنه يُثير إشكالاتٍ كثيرةً بيَّن ابنُ رُشدٍ بعضها: فنحن مثلًا نشعر بالزمان حتى حين نكون في الظلمة لا نتحرك. ولو كان الزمان هو حركة الأفلاك السماوية ما أحس به الإنسان الأعمى، أو كان نتيجة حركةٍ معيَّنةٍ أخرى لم يكن للذي لا يراها أي إحساسٍ بالزمان. ثم لو كان الزمن ثمرة أي حركةٍ، غير حركة الأفلاك؛ لتعدَّدت أنواع الزمان بتعدُّد أنواع الحركات[2].

لكن روح هذا التصور الأرسطي انتقلت إلى بعض العلماء، خصوصًا حين ظهرت النِّسبيَّة؛ فالحركة تحدث في مكانٍ، أي في فضاءٍ، وهذه الفيزياء أرست علاقةً وطيدةً بين الزمان والفضاء.

٢- الزمان في الفيزياء النِّسبيَّة:

لا يُوجَد الزمان مُستقِلًّا ومُطلَقًا، بل يرتبط بفضاءٍ ما. فإذا تصورنا فضاءين مختلفين كان عندنا زمانان مختلفان. ولما كان الفضاء الإقليدي له أبعادٌ ثلاثةٌ: الطول والعرض والعُمق (إحداثياته x,y,z)؛ فإن الزمان المرتبط به هو بُعدٌ رابعٌ (t). والمعامل الذي يُعادِل بين الفضاء والزمن هو العنصر: (c).

وتُوجَد مجموعةٌ من المعادلات تربط بين هذه العوامل كلها، منها: x4=ct

ومنها : ΔS2 = Δx2 + Δy2 + Δz2 − c2Δt2

والمعامل (c) هو السرعة القصوى، أي سرعة الضوء.

---

(1) La notion de Temps, p 29-30. Philosophie et science du Temps, p:12-13.

(2) Philosophie et science du Temps, p 40.

ومن نتائج هذا النَّظر أن الزَّمن «تحوَّل» إلى الفضاء، بل الفضاء نفسه يمكن أن «يتحول» -نسبيًّا- إلى الزمان. كما أن الزمن يتمدد بالحركة[١]. ولهذا اعتبر بعض المفكرين أن هذه الفيزياء تنفي الزمان، مثلها مثل فيزياء نيوتن؛ التي جعلت الزمان من المطلق، فهو الحاضر الدَّائم، وذلك كما ربطته النسبيَّة بالفضاء ربطًا فيزيائيًّا «ماديًا»[٢].

وأضرب للقارئ أمثلة لتقريب صورة الزمان في النسبيَّة: لنفرض وجود ساعتين، واحدة ثابتة والأخرى تجري بسرعةٍ معيَّنةٍ؛ سنجد بعد مُدَّةٍ أنهما تختلفان في تسجيل مقدار ما مضى من الوقت[٣]. ولذلك يمكن لملاحظين اثنين في فضائين بإحداثياتٍ مختلفةٍ، أن تختلف نظرتهما لحدثين؛ فيراهما الأول مُتزامنين، بينما يراهما الثاني مُتعاقبين. والحدث قد يكون قديمًا جدًّا للملاحظ «أ»، أو وقع منذ قليلٍ بالنسبة للملاحظ «ب»، بينما «ج» لم يشهده بعدُ؛ فهو يقع في مستقبله. ولهذا كانت الأزمنة الثلاثة نسبيَّة. وأنت حين تُبصِر نجمةً في السماء فإنك لا تراها حقيقةً؛ بل ترى صورتها التي أرسلتها أشعة النجم منذ ملايين السنين، ووصلتك الآن. أما النجم حين تُبصره فيكون قد انتقل إلى مكانٍ آخر[٤].

لنتصور مثلًا أخوين توأمين صغيرين يعيشان في مكانٍ واحدٍ. ثم سافر أحدهما في مركبةٍ فضائيَّةٍ بسرعةٍ تَقرُب من سرعة الضوء، بينما اختار الثاني البقاء على الأرض. بعد مُدَّةٍ، إذا عاد الأوَّل سيجد أن أخاه قد صار شيخًا، بينما هو لا يزال شابًّا كأن سنةً واحدةً فقط من عمره هي التي مرَّت. وإذا كان للمسافر أبناء؛ سيجدهم أكبر منه سِنًّا حين عودته. هذا مثالٌ يشرح مفهوم الزَّمن النِّسبي، وهو من الناحية الفيزيائية لا شك في إمكانه، وأكدته أيضًا تجارب اصطحاب الساعات النووية في الطائرات السريعة[٥].

---

(1) La notion de Temps, p 67. Philosophie et science du Temps, p 56-63.

(2) La notion de Temps, p 54-55, 62.

(3) La notion de Temps , p 67.

(4) Philosophie et science du Temps, p 66-67, 70. Le Temps, p 48 et après.

(5) Le Temps, p 46. la notion de Temps , p 73.

٣- البُعد الرَّابع:

رغم ما قدَّمته النِّسبيَّة لفهم «موضوع» الزمان؛ يظل السؤال حاضرًا: ما هو الزمان؟ إننا حين نصفه بالبُعد الرابع، مع الأبعاد الثلاثة للفضاء؛ نكون كمن يُفسِّرُ الزمان بالفضاء والفضاء بالزمان. ثم إنه يستحيل علينا أن نتخيل في فضائنا جسمًا له أكثر من ثلاثة أبعادٍ، كما يستحيل أن نتصور قوانينه الخاصَّة[1].

٤- برجسون ينتقد النسبيَّة:

والمشكلة في النِّسبيَّة أنها قرَّرت التعادل الفيزيائي بين الفضاء والزمان، ولكنها لم تفسِّر الفروق بينهما، وهي فروقٌ واضحةٌ في التجربة وعلى مستوى إحساسنا. كما أنها لا تفسر لماذا لا يرجع الزمان إلى الوراء بخلاف المكان[2].

ولهذا كان لبرجسون رأيٌ آخر في الزمان؛ وهو أن الزمان الفيزيائي الذي نحسبه بالوحدات يُشوِّه الزمان الحقيقي الحي، هذا الذي نشعر به في قرارة أنفسنا ونميز فيه بين الأزمنة الثلاثة، على حين كان الزمان الأول مجرد نوعٍ من الحاضر الدائم. والزمان الطبيعي، وأساسه المدة (durée) لا اللحظة (instant)؛ غنيٌّ بالاحتمالات وواعدٌ بالإبداع والحياة. لكن العقل العلمي والتِّقني يعجز عن إدراك حقيقة هذا الزمان الحي؛ لهذا لا يراهن برجسون على العلم لتحقيق هذا الإدراك[3].

٥- مشكلة رجعية الزمان:

لماذا لا يتحرك الزمان إلى الوراء، ويظل يتقدم أبدًا؟ نحن نعرف هذه الظاهرة ونُدرِك أن الماضي لا يعود، فقد تركناه وراءنا؛ أما المستقبل فهو دائمًا أمامنا. و يبرز هنا، مرةً أخرى؛ الفرق بين الزمان الفيزيائي والزمان الحي، أو «الواقعي». ذلك أن الزمان في الفيزياء الكلاسيكية والنِّسبيَّة يتحرك إلى الوراء، وفي معادلاتها قد يكون

---

(1) La vie de l'espace, p 107, 113, 115.

(2) La notion de Temps , p 70.

(3) Le Temps, p 80 et après. Philosophie et science du Temps, p 25,26,28,30,74.

الزمن، (المعامل t): إيجابًا (t+)، أوسلبًا (t−) .[1] ولهذا رفض أينشتين مبدأ «عدم رجعية الزمان»، وأنه يسري في الكون؛ وتمسَّك بنتائج الميكانيكا النسبيَّة عن إمكان رجوع الزَّمان. وإذا ما تصورنا أن سلسلة الزمان دائريَّة؛ فيمكن للمستقبل أن يلحق بالماضي، ولذا فإن تقسيمنا الزمان إلى ثلاثة مراحل مجرد وهمٍ[2].

ورأى آخرون في بعض مبادئ الديناميكا الحراريَّة، الدَّليل على وجود «سهم الزمان»؛ أي أنه لا يتحرك إلا في اتجاهٍ واحدٍ. وذلك أن للكون طاقةً مُعيَّنةً، وهي لا تتبدَّد بل تتحول من نوعٍ إلى آخر. لكن هذا التحوُّل يسير وفق اتجاهٍ مُحدَّدٍ، فالطاقة الحركيَّة قد تتحول إلى حراريةٍ، والعكس غير ممكنٍ. وكل نسقٍ مغلق، بما في ذلك الكون؛ يفقد حرارته ويسير نحو البرودة. و هذه التطورات التي تتحرك كلُّها في اتجاهٍ واحدٍ غير رجعيٍّ؛ تُشير عند البعض إلى «سهم الزمان»[3].

٦- الزمان في القرآن والسُّنَّة:

ومما يلفت انتباه دارس الوحي الكريم، حضور موضوع الزمان فيه عبر نصوصٍ كثيرةٍ. وتتبع هذا وبحثه يُشكِّل دِرَاسةً مُستقلَّةً وواسعةً لا يحتملها هذا الكتاب. فمن ذلك أن القرآن يتحدث عن أزمنةٍ مختلفةٍ لا عن زمانٍ واحدٍ: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[4]. ويُقرِّر قدرة النَّوْم على تجاوز الزمن، كما في قصة أهل الكهف؛ الذين قالوا بعد ٣٠٩ سنة من الرُّقاد: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾[5]. ويمكن لجسم الإنسان أن يتحمل عمرًا طويلًا جدًّا، كما حدث للنبي نوحٍ الذي عاش قرونًا.

ومن الغريب أيضًا أن وحدة القياس في إخبار الوحي عن الآخرة وأحوالها هي الزمن؛ ففي الجنة تسير مئات الأعوام ولا تحدُّها. والخلق يوم يُحشرون ينتظرون

---

(1) Philosophie et science du Temps. p 36-37,47-48.

(2) Philosophie et science du Temps . p 71.

(3) Le Temps, p 29 et après. Philosophie et science du Temps , p 37 à 39.

(٤) سورة الحج؛ آية ٤٧.

(٥) سورة الكهف؛ آية ١٩.

الحساب أربعين سنةً. ومن أودية جهنم ما يهوي فيه الشيء سبعين خريفًا ولا يبلغ قعره... إلخ[1].

والخلود أمرٌ غامضٌ. هل يعني توقُّف الزمان أو «موته»، أم يعني استمراره وسيلانه في حركةٍ لا تتوقف أبدًا؟ وفي الحديث النبوي أنه يُؤتَى يوم القيامة بالموت في صورة خروفٍ فيُذبَح؛ ويُعلَن عن بداية خلود أهل الآخرة. بينما تفيد أحاديثُ أخرى أن أهل الجنة يعرفون يوم الجمعة ويحفلون به[2].

وقد روى البخاري ومسلمٌ أن نبيًّا غزا؛ فدعا الله تعالى أن يحبس عليه الشمس حتى يفتح القرية المحاصرة، وكان الوقت عصرًا[3]. فهذا الحديث الذي وردت رواية عنه في العهد القديم؛ يحتمل قراءتين. الأولى أن الزمان في المعركة استمر ولم يتوقف، رغم أن الشمس توقفت عن دورانها (أو توقفت الأرض). وهذا معناه أن الزمان شيءٌ ذاتيٌّ يُوجَد بداخلنا، وهي قراءة القديس أغسطين[4]. والقراءة الثانية أن الزمن توقَّف بتوقُّف حركة الأفلاك، ولذلك فالمعركة دارت في غير زمانٍ.

إن موضوع الزمان يستعصي على الفَهْم البشري، الذي لا يستطيع أن يضع له نهاية. فهذا الموضوع يتجاوز العقل، أو فيه أشياء كثيرة تتجاوز العقل. لكن ذلك لا يمنع من البحث فيه باستمرارٍ، على أمل حلِّ بعض ألغازه المعلقة، حيث لا يمكن حلُّها جميعًا؛ ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[5].

---

(١) راجع مثلًا: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، لأبي عبد الله القرطبي، فيه هذه الأخبار وما يُشبهها.

(٢) راجع: المفهم، لأحمد القرطبي، ٧/ ١٩٠.

(٣) قال محمد القرطبي: «قال علماؤنا: والحكمة في حبس الشمس على يوشع عند قتاله أهل أريحا وإشرافه على فتحها عشيَّ يوم الجمعة، وإشفاقه من أن تغرب الشمس قبل الفتح، أنه لو لم تُحبس عليه حرم عليه القتال لأجل السبت، ويعلم به عدوُّهم فيعمل فيهم السيف ويجتاحهم، فكان ذلك آيةً له»، الجامع لأحكام القرآن، ٦/ ٨٦، سورة المائدة.

(4) Philosophie et science du Temps, p 21.

(٥) سورة البقرة؛ آية ٣٢.

خامسا: الرؤيا

تزايد في السنوات الأخيرة اهتمام العامة بالرؤى والأحلام، وهي ظاهرةٌ عالميَّة لها تجليات في مختلف المجتمعات، ذلك أنها ظاهرةٌ إنسانيَّةٌ قديمةٌ أشار إليها القرآن، بل إن إحدى سوره بدأت بسرد رؤيا ليوسف بن يعقوب عليهما السلام في طفولته، وانتهت بتحقق هذه الرؤيا بعد أربعين سنةً.

والمبحث الآتي هو بيانٌ لنظرة الإسلام إلى الرؤى، وتناول لطبيعتها في الفكر الإنساني الحديث، بما لا يتعارض مع الشرع الحنيف، خصوصًا الرؤى التي تتعلق بالمستقبل؛ فهي من عالم الغيب ودليلٌ على وجوده.

١- الرؤيا في الشرع:

الرؤيا هي ما يراه الشخص في منامه، وتفسير الرؤيا يُطلَق عليه: التعبير؛ لأنه عبورٌ من ظاهرها إلى باطنها[(١)].

وقد بيَّن النبي ﷺ أنواع الرؤيا في حديثٍ جامعٍ، فقال: «*إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب، وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثًا، ورؤيا المسلم جزءٌ من خمسةٍ وأربعين جزءًا من النبوَّة. والرؤيا ثلاثةٌ: بُشرَى من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يُحدِّث المرء به نفسه. فإذا رأى أحدُكم ما يكره فليقم فليصلِّ، ولا يُحدِّث بها الناس*»[(٢)]. فهذه أقسام الرؤيا؛ فالأولى صادقةٌ، والثانية مجرد تلاعبٍ للشيطان ليُحزِن الإنسان، والثالثة هي ترديدٌ باطنيٌّ لآمال المرء وآلامه. والرؤى الثانية والثالثة هي ما يُسمَّى بـ «أضغاث الأحلام»[(٣)].

---

(١) فتح الباري، ١٤/ ٣٧٤، الباب الأول من كتاب التعبير.

(٢) رواه البخاري في الجامع الصحيح، ومسلم، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي؛ كلهم في أبواب الرؤيا من جوامعهم.

(٣) فتح الباري، ١٤/ ٣٧٦.

وللرؤيا أيضًا مراتب. منها أن يرى النائم صور أفعالٍ ثم تتحقق أمثالها في الوجود؛ مثل رؤيا النبي ﷺ أنه يهاجر من مكة إلى أرضٍ ذات نخلٍ ظن أنها اليمامة، فلما هاجر إلى يثرب ظهر أنها المقصودة. ومنها أن يرى النائم صورًا تكون رموزًا للحوادث التي ستحصل أو التي حصلت فعلًا، وهذا أكثر أنواع الرؤى انتشارًا، وهو الذي يحتاج إلى تعبيرٍ بخلاف الأول الواضحٌ. ومن هذا الباب أيضا رؤيا النبي ﷺ أنه يشرب من قدح لبنٍ، وأنه أعطى فضله لعمر بن الخطاب ﷺ؛ وأوَّله بالعلم[1].

٢- الرؤى علامات وإشارات:

وقد اختلف أهل العلم في كيفيَّة حصول الرؤى ودلالاتها، وحكى بعض ذلك الفقيه أبو عبد الله المازري؛ ثم قال: والصحيح ما عليه أهل السنَّة أن الله يخلق في قلب النَّائم اعتقاداتٍ كما يخلقها في قلب اليقظان، فإذا خلقها فكأنه جعلها عَلَمًا على أمورٍ أُخَرَ يخلقها في ثاني الحال. ومهما وقع منها على خلاف المعتقَد فهو كما يقع لليقظان؛ ونظيرُه أن الله خلق الغيم علامةً على المطر، وقد يتخلف. وتلك الاعتقادات تقع تارةً بحضرة المَلَك فيقع بعدها ما يَسُرُّ، أو بحضرة الشيطان فيقع بعدها ما يَضُرُّ. والعلم عند الله تعالى[2].

وقد يُقال إذا كانت الرؤيا الصادقة تتحقَّق لا محالة؛ فلِمَ حذَّر يعقوب ابنه يوسف من حكاية ما رأى لإخوته، كما جاء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ﴿٤﴾ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[3].

---

(١) التحرير والتنوير، ١٢/ ٢١١، تفسير أوَّل سورة يوسف.

(٢) المعلم بفوائد مسلم، ٣/ ١١٦.

(٣) سورة يوسف؛ آية ٤، ٥.

وقد تولَّى العلَّامة الطاهر ابن عاشور الجواب؛ فقال: «قصدُ يعقوب عليه السلام من ذلك نجاة ابنه من أضرارٍ تلحقه، وليس قصده إبطال ما دلَّت عليه الرؤيا، فإنه يقع بعد أضرارٍ ومشاقَّ. وكان يعلم أن بَنِيه لم يبلغوا في العلم مبلغ غوص النظر المفضي إلى أن الرؤيا إن كانت دالَّةً على خيرٍ عظيمٍ يناله فهي خبرٌ إلهيٌّ، وهو لا يجوز عليه عدم المطابقة للواقع في المستقبل، بل لعلهم يحسبونها من الإنذار بالأسباب الطبيعية التي يزول تسبُّبها بتعطيل بعضها»[1].

٣- ثبوت الأحلام التنبؤية في الباراسيكولوجيا:

وموضوع الأحلام التي تحمل بشاراتٍ أو إنذاراتٍ عن المستقبل، وتتحقق فعلًا؛ يدخل في مجال علمٍ حديث النشأة، يهتم بكل الظواهر الغريبة التي لم يستطع العلم الكلاسيكي تعليلها، فأقصاها من دائرة بحثه؛ ألا وهو: الباراسيكولوجيا.

لقد أثبت هذا العلم وجود الأحلام التنبُّؤية، وأطلق عليها وعلى أمثالها اصطلاحًا خاصًّا[2]. ومن أهم الدراسات في هذا المجال:

١-كتاب إرنست بوزانو (Ernest Bozzano): [3]حول ظواهر الاستشفاف.

٢-كتاب شارل ريشي: المستقبل والشعور القَبْلي بالحدث[4].

وقد انتقى بوزانو ١٦٠ حالة لا غُبار على سلامتها من أصل ألف حالةٍ من أصحاب الظواهر التنبؤية التي سجلها. بينما أورد ريشي ١٤٨ حالةً. فإذا جمعنا ذلك إلى بعضه، وأسقطنا المكرر، تجاوز العدد ٢٠٠ حادثةً مُؤكَّدةً[5]. وتُوجَد عشرات الدِّراسات الأخرى الشبيهة بهاتين، لذلك أصبح من المؤكد علميًّا اليوم

---

(١) التحرير والتنوير، ١٢/ ٢١٤-٢١٣.

(٢) بالفرنسية: «Prémonition»، ويعني: إنذار، أو غير مُعلل، أو يفرض نفسه على الوعي، أو يخبره بحدثٍ قادمٍ أو يقع بعيدًا، معجم: «روبرت الصغير Petit Robert».

(٣) باحث إيطالي مختص بالباراسيكولوجيا.

(4) Charles Richet: L'Avenir et la Prémonition.

(5) La vie de l'Espace, p 150 à 153. L'Avenir et la Prémonition , p 187-188.

وجود الأحلام التنبُّؤيَّة[1]. ومحصلة دراستيْ بوزانو وريشي أن حوالي نصف حالات الشعور القبلي بالأحداث، أو الاستشفاف؛ تقع في المنامات[2].

٤ - تغاضي الماديين عن نتائج الباراسيكولوجيا المُعاصرة:

وإذا كان أكثر علماء الباراسيكولوجيا، خصوصًا الأنغلوسكسون؛ يرون في الظواهر الغريبة، ومنها الأحلام التنبؤية، تعبيراتٍ للروح ودليلًا على وجودها[3]، فإن بعض المفكرين الماديين يحاولون تجاهل النتائج التي بلغها هذا العلم الحديث وفق منهجٍ علميٍّ سليم، أساسه الملاحظة والاستقراء والإحصاء. ومن هؤلاء الكاتب الفرنسي مارسيل بول، الذي تجنَّب تمامًا التعرُّض لموضوع الرؤى[4]. أما جون ليرميت، أحد علماء النَّفس الفرنسيين؛ فقد تهرَّب من مُعالجة الظاهرة واكتفى بالإشارة إلى نوعٍ واحدٍ وثانويٍّ من الأحلام التنبؤية[5]. وهذا كله يدلُّ على مبلغ الحرج والتخبُّط، اللَّذيْن يشعر بهما الماديُّون إزاء ظاهرة الرؤى، ودلالتها على وجود عالم الغيب.

٥ - طبيعة الأحلام التنبؤية:

موضوع الأحلام مُعقَّدٌ، فهو يتقاطع مع عدد من العلوم الأخرى؛ الدِّينيَّة والاجتماعية. ولذلك يقول علماء النفس إن لبعض الأحلام دلالاتٍ جدِّيَّةٍ، وليست كلها من باب الأضغاث[6].

(1) La vie de l'Espace , p 150 à 153.

(2) L'Avenir et la Prémonition , p 188-189.

(3) La parapsychologie, p 250-251.

(4) L'occultisme devant la science, p108-109.

وهو حريصٌ في مؤلفاته على إبطال كل اعتقادٍ في الظواهر غير العادية.

(5) Les rêves, p 36 à 38.

(6) Les rêves , p 38, 43.

وممّا استطاعت الباراسيكولوجيا المعاصرة التوصُّل إليه في هذا الموضوع الشائك؛ أن الأحلام التنبؤية عادةً ما تكون قويَّةً وحيَّةً، تؤثِّر في أصحابها وتُسيطِر عليهم[1]. وهي واضحةً جدًّا على غرار ظواهر أخرى في الإدراك غير الطبيعي، ولكنها تأخذ أحيانًا شكل الرمز أو الصورة[2]. وتفترض بعض الدراسات حول التخطيط الكهربائي للدماغ، أن الحلم التنبؤي يحدث في المرحلة «ب» من النَّوم العادي[3].

٦- الرؤيا والزمان:

استأثرت علاقةُ الحلم بالزَّمن باهتمام بعض الباحثين، إذِ أن الحلم التنبؤي خصوصًا يتجاوز حدود الزَّمان والمكان؛ فكأنه يحدث في سياقٍ حاضر خالد[4]، أو يجري خارج الزمان. يقول سيد قطب: «نحن نتصوَّر طبيعة هذه الرؤى على هذا النحو: إن حواجز الزمان والمكان هي التي تحول بين هذا المخلوق البشري وبين رؤية ما نسميه الماضي أو المستقبل، أو الحاضر المحجوب. وإن ما نسميه ماضيًا أو مستقبلًا إنما يحجبه عنّا عاملُ الزمان، كما يحجب الحاضر البعيد عنّا عامل المكان. وإن حاسة ما في الإنسان، لا نعرف كُنْهَها؛ تستيقظ أو تقوى في بعض الأحيان، فتتغلب على حاجز الزمان وترى ما وراءه في صورةٍ مبهمةٍ؛ ليست علمًا ولكنها استشفافٌ، كالذي يقع في اليقظة لبعض الناس، وفي الرؤى لبعضهم، فيتغلب على حاجز المكان أو حاجز الزمان، أو هما معًا في بعض الأحيان. وإن كنا في نفس الوقت لا نعلم شيئًا عن حقيقة الزمان. كما أن حقيقة المكان ذاتها -وهي ما يُسمَّى بالمادة- ليست معلومةً لنا على وجه التحقيق: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾»[5].

(1) La parapsychologie, p 213.

(2) La parapsychologie, p 203-204.

(3) La parapsychologie, p 197.

(4) La vie de l'Espace, p 159-160.

(٥) في ظلال القرآن، ٤/ ٦٩٧، أول سورة يوسف.

وتدل الرؤى والأحلام التنبؤية على وجود عوالم أخرى في الوجود غير العالم المادّي المحسوس. ومن هذه العوالم: الرُّوح التي تتَّصل في المنام ببعض المغيبات، وهذا درسٌ للماديين ليوسّعوا أُفقهم، وبشرى للمؤمنين لتطمئن قلوبهم.

سادسا: حكمة الموت

«الموت هو الحقيقة الثابتة والفاجعة؛ الحقيقة التي تُؤرق وتحيِّر وتزعزع ما عداها من حقائق، بما في ذلك حقيقة الحياة. فما قيمة أية حقيقةٍ دنيويَّةٍ يمحوها الموت، ويذروها كما تمحو الرياح وتذرو كلَّ نقشٍ أو أثر على الرمال...؟»[١]. إن هذا مثالٌ لصراخ الإنسان وألمه حين يقف مشدوهًا عاجزًا أمام أُمِّ الحقائق وأخطرها: الموت. ولا يجدي شيءٌ أمام هذا القدر الغامض:

وَإِذَا المَنِيةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا   أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ[٢]

حتى التفلسف الذي حاوله الأديب الوجودي ألبير كامو، في روايته «الغريب»؛ للتغلُّب على الموت لم يقنع أحدًا، فالموت لا يمكن تجاهله ولا تحدِّيه[٣]. وكما قال شورون: «على الرغم من أن الإنسان قد يُدرِك تفاهته، فإن التفكير في الفناء أمرٌ يصعب احتماله».[٤]

١ - حدَّة المشكلة في العصر الحديث:

من الطبيعي أن يَهاب الإنسان الموت، ولذلك تجده يتعلق بالحياة حتى في أشدِّ حالات بُؤْسه[٥]. لكن وعي الناس بثقل الموت ازداد حدَّةً في هذا العصر، خصوصًا

---

(١) مقال حول الموت والحياة، أحمد السطاتي، صحيفة الاتحاد الاشتراكي، عدد ٢٧ فبراير ١٩٩٧، الصفحة الأخيرة.

(٢) من قصيدة للشاعر أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه.

(3) Albert Camus: L'étranger

(٤) الموت في الفكر الغربي، ص ٨٢.

(٥) راجع تصوير لافونتين لهذه القضية في قصتيه: «الموت والذي لا يموت»، و«الموت والحطاب»؛ في :

- Les Fables, p 36 ، 235.

في الحضارة الغربية التي تعاني مأزقًا كبيرًا بإعلائها لقيمة لامتناهية للكائن البشري الفرد؛ قيمة لم تستطع التوفيق بينها وبين فناء الفرد الذي يبدو لها شاملًا بالموت.[١]

٢- جذور التخوف الغربي من الموت:

من أهم هذه الجذور؛ التصور اليوناني القديم لعالم ما بعد الموت، والذي أثَّرَ طويلًا في الإنسان الغربي، برغم ظهور المسيحيَّة وتلطيفها لهذا التصور المتشائم[٢]. ومن أبرز مصادر هذا التصور في التاريخ الإغريقي: الأوديسة؛ القصة الطويلة المصاغة شِعرًا، التي تُنسَب لهوميروس؛ وتتضمن وصفًا عامًّا لمصير أرواح الموتى وشكل حياتها وحركتها، وهي صورةٌ حزينةٌ ومُرعِبةٌ ومظلمةٌ عن العالم الآخر، حتى بالنِّسبة للأخيار من الموتى. الجدير بالذكر أن هذه الصورة كانت سائدةً قبل ذلك في الشعوب الشرقيَّة، خصوصًا بمصر وبلاد الرافدين[٣]. وأفلاطون نموذجٌ لهذا القلق من الموت؛ لذا بحث كثيرًا مسألة خلود الروح، وقدَّم أسطورةً عن عالم ما بعد الموت مُستلهَمَةً من الأوديسة، كما تناول موضوع الموت بصفةٍ عامَّةٍ[٤].

وتُوجَد أسبابٌ أخرى الخوف من الموت، يشترك فيها أكثر الناس؛ وقد لخَّصها ابن مسكويه في هذا النص:

«إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري الموت على الحقيقة، ولا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحل وبطل تركيبه؛ فقد انحلت ذاته، وبطلت نفسه بُطلانَ عدمٍ ودُثورٍ، وأن العالَمَ سيبقى موجودًا، وليس هو بموجودٍ فيه، كما يظنه مَن يجهل بقاء النَّفس وكيفية المعاد. أو لأنه يظن أن للموت ألمًا عظيمًا، غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت إليه، وكانت سبب حلوله. أو لأنه يعتقد

---

(١) الموت في الفكر الغربي، ص ٢٨٨.

(٢) راجع النشيد الحادي عشر؛ في:

- L'odyssée , p 156 à 174

(3) L'Au-Delà , p 32 à 34

(٤) راجع محاورة فيدون، وكذلك محاورة «في مدح سقراط»؛ خصوصًا الكلام عن الساعات الأخيرة قبيل موت سقراط، وهو الموت الذي أثَّر كثيرًا في أفلاطون وغيَّر حياته.

عقوبةً تحل به بعد الموت. أو لأنه متحيرٌ لا يدري على أي شيءٍ يُقدم بعد الموت. أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات. وهذه كلها ظنونٌ باطلةٌ لا حقيقة لها».[1]

٣- قصور العلم عن كشف لغز «ما بعد الموت»:

لم يستطع العلم الإجابة عن المخاوف التي أشار إليها ابن مسكويه، مثله في ذلك مثل التفكير العقلاني المحض. ولهذا فإن علم الباراسيكولوجيا المعاصر، أقرب العلوم «التجريبية» إلى الموضوع؛ لم يُقدِّم لنا شيئًا ذا بالٍ عن الموت وما وراءه[2].
ولذلك يظل الدِّين مصدرنا الأساس في هذه القضايا وأمثالها، فماذا يقول لنا؟

٤- الموت في الإسلام:

الموت في الرؤية الإسلامية مجرد رحلةٍ عابرةٍ، وليس شيئًا ثابتًا أصيلًا في الوجود. حتى وجود الإنسان في القبر هو وجودٌ حيٌّ لا موت فيه، ومع ذلك فهو مؤقَّتٌ ينتهي بالحشر والانبعاث. ولذلك يقول العلماء إن الموت تغيُّر حالٍ فقط[3]. وفي الأثر: إنكم خُلِقتم للأبد، وإنما تُنقَلون من دارٍ إلى دارٍ. قال القرطبي: «الموت ليس بعدمٍ محضٍ ولا فناء صِرفٍ، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة بينهما، وتبدُّل حالٍ وانتقالٌ من دارٍ إلى دارٍ»[4].

٥- حقيقة الموت:

أما حقيقة هذا التغيُّر وماهيته، فمن شئون الغيب المستور. يقول أبو حامد الغزالي: «... نعم؛ لا يمكن كشف الغطاء عن كُنْه حقيقة الموت، إذ لا يعرف الموت مَن لا يعرف الحياة، ومعرفة الحياة بمعرفة حقيقة الرُّوح في نفسها وإدراك ماهية ذاتها، ولم يُؤذَن لرسول الله ﷺ أن يتكلم فيها، ولا أن يزيد على أن يقول: ﴿ٱلرُّوحُ

---

(١) نقله الشيخ القرضاوي، الإيمان والحياة، ص ١٣٠.

(2) L'Au-Delà , p 116-117, 120.

(٣) إحياء علوم الدين، ٤/ ٥٢٥.

(٤) التذكرة، ١/ ١٦.

مِنْ أَمْـرِ رَبِّي ﴾. فليس لأحدٍ من علماء الدِّين أن يكشف عن سرِّ الروح، وإن اطَّلع عليه؛ وإنما المأذون فيه ذكر حال الروح بعد الموت»[1].

٦- النوم أخو الموت:

وإذا كانت حقيقة الموت مجهولةً لنا، فإن الشارع ضرب لنا مثلًا قريبًا؛ فقال النبي الكريم ﷺ: «النوم أخو الموت».[2] ولذلك جاء في القرآن الكريم قِرانٌ بين الأمرين: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[3]. فنحن في المنام نخرج من إطار الزمان، أو على الأقل من إطار الزمان المألوف، وكذا من العالم الذي نعرفه؛ فلا نعود نُحِسُّ به، ولذلك لا يخضع الإنسان في نومه لقوانين العقل، ولا لمنطق عالم الشهادة والدنيا. وهذا يعطينا فكرةً عن انتقالنا بالموت من حالٍ إلى حالٍ. إن النوم نوع من الموتِ، ولأن هذا النوم لُغز حار فيه العلماء إلي الساعة؛ فسيظل الموت لُغزًا آخر، أكبر وأعقد.

٧- الموت قيامة الإنسان:

وإذا كان الكون سينتهي، كما يخبرنا القرآن؛ بانهيارٍ شاملٍ يكون إيذانًا بمرحلةٍ جديدةٍ في الوجود؛ يسميها الكتاب الكريم بـ«الآخرة»، كما يسمي هذا الانهيار بـ«القيامة». فإن موت الفرد بمثابة إعلانٍ لقيامته هو، وهي قيامةٌ خاصَّةٌ تسبق يوم القيامة الكبير. ولذلك رُوِيَ عن النبي ﷺ قوله: *الموت القيامة، فمَن مات فقد قامت قيامته*[4].

---

(١) الإحياء، ٤/ ٥٢٦.

(٢) رواه البيهقي في كتاب البعث والنشور، حديث رقم ٤٨٤، باب قول الله عز وجل: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾، عن جابر بن عبد الله وغيره بألفاظ متقاربة. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، ١٠/ ٤١٥؛ رواه الطبراني في الأوسط والبزار، ورجال البزار رجال الصحيح.

(٣) سورة الزمر؛ آية ٤٢.

(٤) أخرجه ابن أبي الدنيا عن أنسٍ في كتاب الموت بإسناد ضعيفٍ، كما قال الحافظ العراقي في المُغني عن حمل الأسفار، ٤/ ٥٢٧. وجملة (الموت قيامة) : مبتدأ وخبر؛ أي الموت هو القيامة.

٨- أول مراحل الآخرة:

الموت أول منازل الآخرة، كما أنه آخر مراحل الحياة الدنيا؛ ولذلك فهو فاصل بين الحياتين، وحدٌّ بين العالمين. فبالموت تبدأ حياة البرزخ؛ عالم القبر، ثم البعث، فالحشر، فالحساب، وأخيرًا يستقرُّ كلُّ إنسانٍ في مقعده من الجنة أو النار، في خلودٍ أبديٍّ.

ونظرًا لخصوصية الموت وكونَه أول مراحل الحياة الأخرى؛ قال النبي ﷺ: *«ما رأيت منظرًا إلا والقبر أفظع منه»*[1]. وفسرَّ ذلك في خبرٍ آخر: *إن القبر أول منازل الآخرة، فإن نجا منه صاحبه فما بعده أيسر، وإن لم ينج منه فما بعده أشد*[2].

٩- الدُّخول في عالم الغيب:

لما كان الموت تغيُّر حالٍ ليس إلَّا، ورجوعٌ إلى عالم الغيب؛ فإنه يكشف للإنسان أشياء كثيرةٌ من المغيبات التي سُتِرت عن حواسِّه. ولذلك يُقال له كما أخبرنا القرآن: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[3]. فالمعنى «أن البصر يحتد عند الموت؛ فيُعاين العبد جميع ما ينتهي أمره إليه، وهو اليقين المشار إليه بقوله: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾».[4]

ولما كان العالم الآخر أجلَّ وأكبر؛ إذ تنكشف فيه للإنسان حقائق الوجود، مثَّل السلف الدنيا بالنوم، والموت بالاستيقاظ منه؛ فقالوا: «الناس نِيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا»[5]، وكتب رجلٌ إلى أخٍ له: «أما بعدُ؛ فإن الدنيا حلمٌ والآخرة يقظةٌ،

---

(١) أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم من حديث عثمان بن عفان. وقال الحاكم صحيح الإسناد، بينما قال الترمذي حسن غريب. المغني للعراقي، ٢/ ٢٢٩.

(٢) أخرجه الترمذي وحسنه، وابن ماجه، والحاكم وصحح إسناده، عن عثمان. المغني، ٢/ ٢٣٠.

(٣) سورة ق؛ آية ٢٢.

(٤) اليواقيت والجواهر، للشعراني، ٢/ ١٣٣.

(٥) يُنسب هذا الكلام إلى علي بن أبي طالب، تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لابن الديبع، ص ١٧٦. ومثله لسهل التستَّري، المتوفى عام ٢٨٣هـ. وفي طبقات الصوفية للسلمي، ص ٢٠٧.

والمتوسط بينهما الموت، ونحن في أضغاث أحلامٍ، والسلام».[1] وقال الغزالي في هذا المعنى: «ينكشف له بالموت ما لم يكن مكشوفًا له في الحياة، كما قد ينكشف للمتيقظ ما لم يكن مكشوفًا له في النَّوم».[2]

١٠ - الموت نهايةٌ للطغيان الآدمي:

لقد خلق الله العالم لتحقيق حكمة الابتلاء، فالدُّنيا دار امتحانٍ واختبارٍ لا دار قرار للإنسان؛ لهذا اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون لهذا الابتلاء أمدٌ، فينتهي بالموت؛ وبه ينتهي طغيان الإنسان وتنقضي كبرياؤه الفارغة. لهذا جاء في الحديث: *«لولا ثلاثٌ ما طأطأ ابنُ آدم رأسه؛ الفقر والمرض والموت؛ وإنه مع ذلك لوَثَّابٌ.»* فهي تحدُّ من أوهام الإنسان وأحلامه في العظمة والكبرياء؛ كما في الحديث الآخر: *«إن الله تعالى أذلَّ بني آدم بالموت»*[3]. ولهذا كان من وظائف «الموت» للأحياء؛ تذكيرهم بحدودهم، وتنبيههم إلى حقيقة عبوديتهم لخالقهم. وفي هذا المعنى رُوِيَ: *«كفى بالموت واعظًا»*.[4]

١١ - الرؤية الإسلامية في الموت تفاؤلية:

ورغم ما سبق، فإن روح الدِّين في هذا الموضوع رُوحٌ تفاؤلية إيجابيَّةٌ، وقد ثبت في تاريخ البشرية الطويل؛ أن الإنسان ما وجد عزاءً في قلقه الدَّفين من الموت، كما وجده في التديُّن. ومن خصائص رؤية الأديان السماوية لعالم ما بعد الموت؛ أن البعث فيها فرديٌّ، أي أن روح الإنسان لا تعود إلى شيءٍ أكبر تذوب فيه؛ مثل «العقل» عند هيغل، أو «الإنسانية» عند كونت، أو «روح الكون»، ونحو ذلك من التصورات الفلسفية[5]. بل يعود الإنسان، في الأديان السماوية؛ إلى نفسه، فهو قد لا يعود بالجسد نفسه الذي كان له، لكن وعيه وذكرياته تبقى. أي أن شخصيته المستقلة

---

(١) الإحياء، ٤/ ٤٨٣.

(٢) الإحياء، ٤/ ٥٢٦.

(٣) الحديثان ذكرهما القرطبي في تفسير أول سورة الملك، ١٨/ ١٣٥.

(٤) قال العراقي في المغني، ٤/ ٦٨؛ أخرجه البيهقي في الشعب من حديث عائشة، وفيه الربيع بن بدر ضعيف. ورواه الطبراني من حديث عقبة بن عامر. وهو معروف من قول الفضيل بن عياض، رواه البيهقي في الزهد.

(5) L'Au-Delà, p 104

لا تفنى. بل إن هذه الأديان، والإسلام خصوصًا؛ تصوِّر البعث باعتباره بعثًا عامًّا لكل الإنسانية: الأقارب والأبناء والأصدقاء، كلُّهم سيُبعثون في صعيدٍ واحدٍ. لهذا كان المستقبَل الأخروي الإسلامي هو الأكثر تفاؤلًا، وانسجامًا مع الرغبة العميقة للإنسان في الخلود الشخصي؛ من كل التصورات الدِّينيَّة والفلسفيَّة الأخرى.

ولهذا لا يكره المؤمن الموت ولا يرتعب منه؛ فهو يُدرِك أن الدُّنيا مرحلةٌ عابرةٌ، وأن موته هو خروجٌ من عالمٍ إلى آخر أوسع منه وأطيب؛ كما قال الصحابي عبد الله بن عمرٍو: «**إنما مثل المؤمن حين تخرج نفسه أو روحه، مثل رجلٍ بات في سِجنٍ فأُخرج منه؛ فهو يتفسَّح في الأرض ويتقلَّب فيها**».[1]

وقد أحسن الغزالي التعبير عن هذا المعنى حين قال: «واعلم أن المؤمن ينكشف له عَقِيب الموت من سَعَة جلال الله ما تكون الدنيا بالإضافة إليه كالسجن والمضيق، ويكون مثاله كالمحبوس في بيتٍ مُظلمٍ فُتِح له بابٌ إلى بستانٍ واسع الأكناف لا يبلغ طرفه أقصاه، فيه أنواع الأشجار والأنهار والثمار والطيور؛ فلا يشتهي العود إلى السجن المظلم»[2]. هذا عن المؤمن، لكن يظل الموت حقيقةً قاسيةً على مُنْكري الغيب. فتبارك الله العظيم؛ الذي خلق الموت والحياة ليبلونا أينا أحسن عملًا وهو العزيز الغفور.

أخيرًا: المغزى من هذه النماذج

ما المغزى من ذكر الوحي لهذه الغيوب؟ وما الرسالة المراد تبليغها إلينا؟ أذكر في هذه الخاتمة بعض الإشارات السريعة في الجواب عن هذا السؤال:

١ - **عهد الذر**: هو الغيب الأول، وبداية قصة الوجود البشري. وهو أيضًا تذكيرٌ بالميثاق الذي أُعطيناه، وتفسيرٌ للفطرة، ولهذا الحنين الخفي إلى العالم الآخر.

---

(١) الإحياء، ٤/ ٥٢٧.

(٢) الإحياء، ٤/ ٥٢٨.

٢-الروح: هي مَن شَهِد ميثاق الذر، وفي كل إنسانٍ نَفْحةٌ من عالم الغيب. عالم السماء. وليس مجرد هذا الجسد من عالم الشهادة، عالم الأرض. ولذلك تحتاج هذه النفحة لرعاية السماء وهدايتها، كما يحتاج الجسم لغذاء الأرض وثمارها.

٣-القَدَر: هو الغيب المهيمن على حياتنا، وهو حاضرٌ دَوْمًا لا يغيب؛ فعين الله تعالى تُراقب كل شيءٍ وترعى كلَّ شيءٍ، لم تترك الإنسان سُدًى وهَمَلًا، بل هو تحت سلطة الخالق وإرادته. والإنسان يشعر بهذا القدر المحيط، فهو كما يخضع قسرًا للقدر الجبري مدعوٌّ أيضًا للخضوع طوعًا للتكليف الإلهي.

٤-الزَّمَان: لُغْزٌ يُعلِّم العقل التواضع، ويصحب الروح في رحلتها العجيبة. وكل شيءٍ بأجل، ولكل شيءٍ رسالةٌ وغايةٌ.

٥-الرُّؤيا: آخر شيءٍ يربط عالم الشهادة بعالم الغيب، بعد انقطاع الوحي؛ وفيها تنبيهٌ للإنسان، فهي آيةٌ صغيرةٌ لكل واحدٍ منا. وما أكثر الناس الذين رأوا رُؤًى تحققت، من المسلمين وغير المسلمين. إنها «معجزة» كونيَّة تقوم بها الحجة على الإنسان، بأن العالم المادي الظاهر أحد العوالم القائمة وليس منتهاها.

٦-الموت: باب الغيب الأكبر والمدخل إلى عالمه. تذكيرٌ بالنهاية وبالموعد الذي لا يملك أحدٌ التخلف عنه، كما لا يجوز لأحدٍ تجاهله؛ وهو في كل لحظةٍ يقترب منه.

إن الوحي لم يخبرنا عن الغيب وبعض عوالمه لإشباع فضولٍ معرفيٍّ من طبع الإنسان، بل لتنبيه البشرية إلى أصلها ورسالتها في الوجود، ولهدايتها إلى الصواب في قضايا علم الله أن الإنسان لن يصل إليها بالعقل الخالص قط.

إنها هدايةٌ عقليَّةٌ ونفسيَّةٌ لا يستغني عنها البشر.

﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[1]

---

(١) سورة البقرة؛ آية ٣٢.

خاتمة

إن العالم مُعقَّدٌ شديد التَّعقيد؛ فما أكثر الألغاز التي تُحيط بنا من كل جانبٍ ولا نعرف لها جوابًا. ليبدو العقل ضعيفًا وعاجزًا بالفعل أمام سعة الوجود، سواءٌ سعة عالم الشهادة، أو عوالم الغيب التي لا تُحصَى.

لكننا حين نُقِرُّ بقصور المعرفة الإنسانية ونسبيتها، وتناقضها، بل تهافتها أحيانًا، فلا نفعل ذلك احتقارًا للعقل ولا تهوينًا لشأنه؛ بل ردًّا له إلى منزلته الطبيعية، وتوجيهًا له إلى مجاله الحقيقي. إن الموقف الإسلامي في هذا الموضوع وسط بين تأليه العقل وإقحامه في قضايا تُعجِزُهُ طبيعته عن إدراك حقائقها، وبين إهماله وتركه بالكليَّة. لقد كرَّم الله تعالى الإنسان وفضله على كثيرٍ ممن خلق، ومن أهم مظاهر هذا التكريم أن متَّعه بالعقل والوعي، فرفعه عن درجة الحيوان، ثم أرسل إليه الأنبياء يهدونه إلى ما لا يستطيع العقل إدراكه أو إدراك الصواب فيه، فلم يهمله أو يتركه سُدًى. لهذا كان الإيمان بالغيب ضرورة للإنسان، وبدونه تفقد حياته المعنى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾.[1]

(١) سورة المؤمنون، آية ١١٥، ١١٦.

المصادر

- القرآن الكريم.

التفسير

١-أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

٢-إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود محمد ابن مصطفى العمادي، صححه حسن المسعودي، الناشر المكتبة الحسينية المصرية، طبع المطبعة المصرية، ط أولى، ١٩٢٨م.

٣-بحر العلوم، لأبي الليث نصر الدين محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٤-البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين محمد الزركشي، اعتنى به مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٥-بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، دون ذكر الطبعة أو تاريخها.

٦-تأويل مشكل القرآن، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية.

٧-التحرير والتنوير من التفسير، لمحمد الطاهر ابن عاشور، نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

٨-تفسير القرآن، لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٩-تفسير المنار، للشيخين محمد عبده ورشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

١٠-جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المطبعة الميمنية، مصر.

١١-الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

١٢-حاشية على تفسير الجلالين، لأحمد بن محمد الصاوي، راجعها عبد العزيز الأهل، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة، ١٣٨١هـ.

١٣-في ظلال القرآن، لسيد قطب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٥، ١٩٦٧م.

١٤-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، طبع بطهران، د.ط.ت.

١٥-لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلاء الدين علي بن إبراهيم البغدادي، المعروف بالخازن، المكتبة التجارية الكبرى لمصطفى محمد، القاهرة.

١٦-محاسن التأويل، لجمال الدين محمد القاسمي، اعتنى به محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.

١٧-المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن عطية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الرباط، الطبعة الأولى على مراحل بين سنتي ١٩٧٥م - ١٩٨٩م.

١٨-معالم التنزيل، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، حققه محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

١٩-مفاتيح الغيب، لفخر الدين محمد الرازي، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣م.

٢٠-مراح لبيد لكشف معنى قرآن مجيد، لمحمد نووي الجاوي، دار الفكر، ١٩٨١م.

٢١-نكت العيون، لأبي الحسن الماوردي.

٢٢-الوجيز في تفسير القرآن العزيز، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، طبع بهامش مراح لبيد، دار الفكر، بيروت.

الحديث وعلومه

٢٣-الأربعون النووية، لشرف الدين يحيى النووي، مطبوع مع شروحه الكثيرة.

٢٤-البعث والنشور، لأبي بكر بن الحسين البيهقي، حققه أبو هاجر محمد زغلول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٥- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري، تحقيق مجموعة من الأساتذة بإشراف وزارة الأوقاف المغربية.

٢٦-تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لابن الديبع.

٢٧-الجامع الصحيح، للإمام مسلم بن الحجاج، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٥م.

٢٨-الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، لجلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي، دار الفكر.

٢٩- السراج المنير شرح الجامع الصغير، لعلي بن أحمد العزيزي، دار الفكر.

٣٠-العظمة، لأبي محمد عبد الله بن حيان المعروف بأبي الشيخ الأصفهاني، تحقيق محمد فارس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣١-العقل وفضله، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا، المجلد الأول، الرسالة الخامسة، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٣٢-فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مصححة على النسخة التي حققها الشيخ عبد العزيز بن باز، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤-١٩٩٥م.

٣٣-مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.

٣٤-المسند، للإمام أحمد بن حنبل، صححه محمد الزهراوي الغماري، المطبعة الميمنية بمصر، ١٣١٣ هـ.

٣٥-المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين بإشراف أي. ونسنك، طبع بمكتبة بريل، مدينة ليدن بهولندا، ١٩٣٦م.

٣٦-المعلم بفوائد مسلم، لأبي عبد الله محمد بن عمر المازري، حققه محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٣٧-المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، لزين الدين عبدالرحيم العراقي، مطبوع بهامش إحياء علوم الدين.

٣٨-المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد القرطبي، تحقيق محيي الدين مستو، ويوسف بديوي، وأحمد السيد، ومحمود بزال، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣٩-المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لشمس الدين ابن قيم الجوزية، صححه أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٤٠-الموطأ، للإمام مالك بن أنس، طبع مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٤٨هـ.

العقيدة والكلام والفكر

٤١-الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٤٢-الإيمان والحياة، ليوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٣- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ليوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.

٤٤- تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، دار المعارف بمصر، طبعة ٤، ١٩٦٦م.

٤٥- تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، دار القلم، بيروت، دون تاريخ.
٤٦-التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، لأبي عبد الله محمد القرطبي، اعتنى به فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٤، ١٩٩٥م.
٤٧-التفكير الفلسفي في الإسلام، لعبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
٤٨-حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، لعباس محمود العقاد، الموسوعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني.
٤٩-الحياة والموت، لمحمد متولي الشعراوي، سلسلة مكتبة الشعراوي الإسلامية، مصر.
٥٠-تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية. ١٩٥٥م.
٥١- تهافت الفلاسفة، لعلاء الدين الطوسي المعروف بخواجه زاده، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٥٢-الرد على المنطقيين، لأبي العباس أحمد بن تيمية، قدم له سليمان الندوي، نشره عبد الصمد الكتبي، المطبعة القيِّمة، بومباي بالهند، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م.
٥٣-شرح العقيدة الطحاوية، لعلي بن محمد ابن أبي العز، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٥٤-شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن القيم، دار الكتاب العربي، مصر.
٥٥-الفَرق بين الفِرَق، لعبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٦-الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، لمحمد البهي، دار الفكر، ط٧ ، ١٩٩١م.
٥٧-في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، لطه عبد الرحمن، دار الخطابي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى. ١٩٨٧م.
٥٨-كانت أو الفلسفة النقدية، لزكريا إبراهيم، سلسلة عبقريات فلسفية، مكتبة مصر، ١٩٨٧م.
٥٩-مبادئ الإسلام، لأبي الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٨م.
٦٠-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين، للفخر الرازي، حققه طه عبد الرؤوف، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٦١- مدخل جديد إلى الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.

٦٢-مشكلة الحرية، لزكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، مكتبة مصر، الفجالة، ط ٣، ١٩٧٢م.

٦٣-المعتقدات الدِّينيَّة لدى الشعوب، لجفري بارندر، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ١٧٣، ١٩٩٣م.

٦٤-مناهج الأدلة في عقائد الملة، لأبي الوليد ابن رشد، المطبعة الجمالية بمصر، الطبعة الثانية، ١٩١٠م.

٦٥-مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، لعلي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م.

٦٦-المنقذ من الضلال، لأبي حامد الغزالي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت. ونسخة أخرى أخرجها محمد جابر، مكتبة الجندي، مصر، ط ٣، ١٩٩١م.

٦٧-المواقف، للعضد الإيجي، وشرحها لعلي الجرجاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٦٨-الموت في الفكر الغربي، لجاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد أبريل، ١٩٨٤م.

٦٩-موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، لمصطفى صبري، المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ، ١٩٥٠م.

٧٠-نهاية الإقدام في علم الكلام، لعبد الكريم الشهرستاني، نشره ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدِّينيَّة ، مصر.

كتب مختلفة

٧١-إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٧٢-ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، لعياض بن موسى السبتي، نشر وزارة الأوقاف بالرباط، ١٩٦٦م.

٧٣-التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة نصوص ووثائق، ١٩٨٤م.

٧٤-تلبيس إبليس، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، أخرجه محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى. ١٩٩٩م.

٧٥-الحاوي للفتاوي، للجلال السيوطي، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط ٣. ١٩٥٩م.

٧٦-حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصفهاني.

٧٧-شرح التنقيح في الأصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، حققه طه عبد الرءوف، دار الفكر، ١٩٧٣م.

٧٨-طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٦م.

٧٩-الفتاوى، لأحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المكتب السعودي، المغرب.

٨٠-فضل علم السلف على الخلف، لابن رجب الحنبلي، اعتنى به محمد أغا النقلي، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، الطبعة الثانية،١٣٤٧هـ.

٨١-لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٥٥م.

٨٢-اللمع، لأبي نصر السرَّاج الطوسي، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٠م.

٨٣-مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم، دار التراث العربي، القاهرة، ١٩٨٢م.

٨٤-المقدمة، لعبد الرحمن بن خلدون، مطبعة محمد عاطف، القاهرة، وطبعة دار الفكر، التي ضبطها خليل شحادة وراجعها سهيل زكار، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٨٥-الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي.

٨٦-اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، عن طبعة مصطفى البابي الحلبي لسنة ١٩٥٩.

المجلات والصحف

٨٧- مجلة المسلم المعاصر، فصلية ثقافية، تصدر عن مؤسسة المسلم المعاصر، رئيس التحرير: جمال الدين عطية.

٨٨- جريدة الاتحاد الاشتراكي، صحيفة يومية تصدر بالمغرب، مديرها المسئول: عبد الرحمن اليوسفي.

Philosophie

89-Bréhier, Emile: Histoire de la philosophie. Première édition entre 1930 et 1938 aux Presses de France. La présente est aux: Cérès Editions, Tunis, 1994

90-Bonardel, Françoise: L'irrationnel. Collection Que sais-je? Editions Delta, 1996.

91-Boutroux, Emile: La philosophie de Kant. Librairie philosophique, Paris, 1946

92-Chatelêt, sous la direction de François (ouvrage collectif): La Philosophie, de Platon à saint-Thomas. Marabout, Verviers (Belgique). 2è éd, 1979.

93-Le Dantec, Félix: les limites du connaissable. La vie et les phénomènes naturels. Editeur Felix Alean, Paris, 1904, 2è éd, Paris, 2 é éd, 1904.

94-Descartes, René: Méditations métaphysiques. Traduction de Michelle Beyssade. Collection: Classiques de la philosophie. Librairie Générale Française, 1990.

95-Granger, Gilles-Gaston: La Raison. Collection: Que sais-je? Presses Universitaires de France, Paris, 10 ed, 1993.

96-Hume, David: Enquête sur l'entendement humain; Traduction d'André Leroy. Editions Montaigne, Paris, 1947.

97-Locke, Jean: Essai philosophique concernant l'entendement humain. Analyse complète et extraits, par: Gonzague True, en se basant sur la traduction du Coste. Collection: Les Cent Chefs- d'oeuvre étrangers. Edition: La Renaissance du Livre, Paris.

98-Montaigne: Essais. (extraits). Collection: Grands écrivains. Imprimerie Brodard et Taupin, 1986.

99-Pascal, Blaise: Pensées. Collection: Grands écrivains. Imprimerie Brodard et Taupin à la Flèche (Sarthe), 1986.

100-Pascal, Georges: Pour connaître la pensée de Kant. Editeur Bordas, 1947, Paris .

101- 102- 103-Platon:

*Phédon. Traduit par Paul Vicaire. Editions Belles Lettres, 1983.

*La République. Traduit par Emile Chambry. Editions Belles Lettres, Paris, 1933.

*Théététe. Traduction d'E. Chambry. Editions Garnier Frères, Paris, 1958.

104-Revel, Jean -François: Histoire de la philosophie occidentale, de Thalès à Kant. Nil Editions, 1994, France.

105-Verdan: Le scepticisme philosophique. Collection: Pour connaître.. Editeur Bordas, Paris.

SCIENCES SOCIALES

106-Bastide, Roger: Eléments de sociologie religieuse. Collection: Armand Colin, Section de philosophie, Paris, 1935.

107-Bouthoul, Gaston: Les Mentalités. Collection QSJ, Presses de France, Paris 4è ed, 1966.

108-Le Bon, Gustave: La psychologie des foules, La Bibliothèque du C.E.P.L, Paris, 1976

109-Mouchot, Claude: Introduction aux sciences sociales et à leurs méthodes. Collection: Transmission de la connaissance. Presses universitaires de Lyon, France; et Edition Toubkal, Casa, Maroc, 1986.

110-Valade, Bernard: Introduction aux sciences sociales. Presses de France, Paris, 1er édition, 1996.

LITTERATURES

111-Camus, Albert: l'étranger.

112-Diderot, Denis: Jacques le fataliste. Collection classiques français. Edition Bookking International, 1993.

113-Hésiode, et autres poètes élégiaques: Poèmes. Traduction d'E. Bergougnan. Librairie Garnier Frères, Paris. Date d'édition non mentionnée.

114-Homère: L'odyssée. Traduit par Médéric Dufour. Editions Garnier Frères, Paris, 1959.

115-La Fontaine, Jean: Les fables. Illustrés par Grandville. Editions Marabout, 1987.

116-Voltaire: Candide, ou l'optimisme (entre autres contes). Classiques français. Edition Bookking International, Paris, 1993.

LE TEMPS

117-de Beauregard, Olivier Costa: la théorie physique et la notion de temps. Edité par: l'Université de Paris, faculté des lettres, 1963.

118-Klein, Etienne: Le Temps. Collection Dominos, Flammarion, 1995.

119-Maeterlinck, Maurice: la vie de l'Espace (La 4ème dimension, la culture des songes, isolement de l'homme, Jeux de l'espace et du temps, Dieu). Bibliothèque Charpentier, Paris, 1928.

120-Piettre, Bernard: Philosophie et science du Temps. QSJ, 1éd, 1994.

121-Richet, Charles: l'avenir et la prémonition. Editions Montaigne, Paris VI, 1931.

DIVERS

122-Aegerter, Emmanuel: le mysticisme. Collection: Bibliothèque de philosophie scientifique. Edition Flammarion, Paris, 1952.

123-Amadou, Robert: La parapsychologie, essai historique et critique. Editions Denoël, Paris, 1954.

124-125-Boll, Marcel:

*l'occultisme devant la science. Collection QSJ, 2è éd, 1947.

*Quelques sciences captivantes. Ondes humaines? Délires collectifs. Editions du Sagittaire, Marseille, 1941.

126-Boll, Marcel; et Jacques Reinhart: Histoire de la logique. Presses de France, 5è éd, 1961.

127-Faivre, Antoine: L'ésotérisme. Collection QSJ, Paris, 2è éd, 1993.

128-Grégoire, François: L'Au-Dela. Collection QSJ, 3éd, 1965.

129-Grimal, Pierre: la mythologie grecque. QSJ, 16è éd, 1995.

130-Lhermite; Jean: Les rêves. Presses Universitaires de France, Paris, 8è éd, 1963.

131-Locqueneux, Robert: Histoire de la physique. Collection Q.S.J, 1er éd, 1987.

132-Petit Robert, Dictionnaire des noms propres, Paris, 1995.

133-Petit Robert, Dictionnaire de la langue française, 1995.

ARTICLES

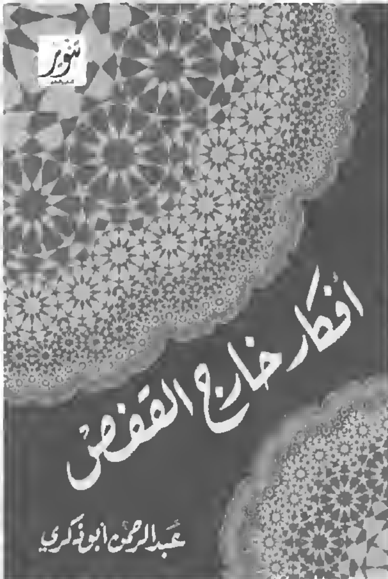
134-Dans: Encyclopaedia Universalis. Son directeur: Alain Auby, Paris 1996.

Culturalisme, Gnostiques, Philosophies de langage, Nominalisme, Positivisme, Rationalisme, Réalité, Scepticisme, Sociologie de la connaissance, Antonia Soulez: Verité (Philosophie).

أفكار خارج القفص

صدر حديثاً | كتاب جديد

هذا الكتاب ليس للمتعة الذهنيّة المجرّدة، وليس الغرض منه نيل رضا القارئ وموافقته وتصفيقه واستحسانه؛ بل الغرض منه تعليمه التفكُّر، ومساعدته على تكوين ملكة للنظر والنقد والحكم. كل ذلك بطريقة غير مباشرة. فحين يُعاين القارئ المتفحّص منهج النظر ذاته وهو يُفكك الفكر السياسي ثم يُقْرأ به الأدب ثم تناقش به بعض مسائل العقيدة والفلسفة ثم يتشكّل به دُعاء يستلهم سير الأنبياء؛ فإنه سيُدرك -ولو بشكل غير واع- وحدة المعارف الإنسانيّة، ومن ثم أهميّة وحدة منهج النظر والرؤية الكونيّة الحاكمة والمهيمنة على التناول. وسيُدرك أيضًا أن الفصل المصطنع بين العلوم والمعارف الإنسانية مجُرّد فصل مدرسي إجرائي لا قيمة له، ولا يتم تكريسه إلا لتوثين حقل من المعارف أو الافتراضات التي بُنيت عليها بعض النظريّات "العلميّة".



عبدالرحمن أبو ذكري

أديب ومفكر ومترجم وناشر مصري. وُلِد بالقاهرة، وتخرّج في كلية الآداب بجامعتها. نشر عدة مقالات وأوراقًا بحثية في موضوعاتٍ متنوعة؛ تصُب جميعًا في استعادة مركزية الوحي الإلهي وتجديد الاجتهاد في الفكر والحركة الإسلاميين. مُهتمٌ بالنقد الأدبي. ويمكن اعتباره امتدادًا لمدرسة «تجديد الدرس الكلامي الإسلامي» التي دشّنها سيّد قطب، ورسّخها علي عزت بيغوفيتش، وأثراها عبد الوهاب المسيري. له عدة كتب وترجمات في طريقها للطبع، منها: «طير بلا أجنحة»، و«في أصول التصوّر الإسلامي».